Moh Khasan, M.Ag

Reformulasi
TEORI HUKUMAN TINDAK PIDANA KORUPSI
Menurut Hukum Pidana Islam

Laporan Penelitian Individual

Dibiayai dengan
Anggaran DIPA - IAIN Walisongo Semarang
Tahun 2011

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

Reformulasi
TEORI HUKUMAN TINDAK PIDANA KORUPSI
Menurut Hukum Pidana Islam

Moh Khasan, M.Ag

Reformulasi
TEORI HUKUMAN TINDAK PIDANA KORUPSI
Menurut Hukum Pidana Islam

Laporan Penelitian Individual

Dibiayai dengan
Anggaran DIPA - IAIN Walisongo Semarang
Tahun 2011

Laporan Penelitian Individual

Reformulasi Teori Hukuman Tindak Pidana Korupsi Menurut Hukum Pidana Islam

Moh Khasan, M.Ag

NIP. 19741212 200312 1 004

Dibiayai dengan
Anggaran DIPA – IAIN Walisongo Semarang
Tahun 2011

Layout & Desain Sampul:

hilya_ar (http://akfimedia.weebly.com) - 024-70355117

KEMENTERIAN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
PUSAT PENELITIAN
Jl. Walisongo No. 3-5 Telp./Fax. 7615923 Semarang 50185

SURAT KETERANGAN

No. In.06.0/P.1/TL.03/277/2011

Kepala Pusat Penelitian IAIN Walisongo Semarang, dengan ini menerangkan bahwa penelitian individual yang berjudul:

REFORMULASI TEORI HUKUMAN
TINDAK PIDANA KORUPSI
MENURUT HUKUM PIDANA ISLAM

adalah benar-benar merupakan hasil penelitian yang dilaksanakan oleh:

Nama	:	**Moh. Khasan, M.Ag.**
NIP.	:	19741212 200312 1 004
Pangkat/Jabatan	:	Penata (III/c) / Lektor
Pekerjaan	:	Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 17 November 2011

Kepala,

M. Mukhsin Jamil, M.Ag
NIP. 19700215 199703 1 003

N
U
١٣٤٤
1926

KATA PENGANTAR

Al-hamdu lillâhi rabbil 'âlamîn, puji syukur kami panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat, taufiq, dan hidayah-Nya sehingga penelitian ini dapat kami selesaikan. Shalawat dan salam kami sampaikan kepada Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat, dan seluruh umatnya.

Penelitian ini dilatarbelakangi keprihatinan yang mendalam terhadap upaya penegakan hukum di negara tercinta ini yang kian tidak jelas arahnya, utamanya terkait dengan tindak kejahatan korupsi. Penegakan hukum terhadap tindak kejahatan korupsi tidaklah ringan sebagaimana kompleksitas kasus korupsi itu sendiri. Penelitian ini berangkat dari hipotesis yang didasarkan pada isu yang berkembang, bahwa salah satu faktor penyebab tidak optimalnya penegakan hukum di bidang korupsi adalah karena faktor hukuman (sanksi) yang tidak tepat (untuk mengatakan tidak maksimal dalam menciptakan efek jera pada pelakunya).

Oleh karena itu tawaran penelitian ini adalah perlunya dibangun sebuah formulasi teori hukuman tindak pidana yang digali dari prinsip-prinsip dan nilai-nilai hukum pidana Islam yang kemudian disinergikan dengan prinsip dan teori hukum modern serta ilmu-ilmu terkait.

Upaya peneliti ini tentu masih menyisakan banyak kelemahan dan ketidaksempurnaan, untuk itu kritik, saran, dan masukan sebagai tindak lanjut penelitian ini menjadi bagian yang sangat dibutuhkan. Penulis tidak lupa berterima kasih kepada semua pihak yang telah membantu baik secara langsung maupun tidak langsung, sehingga tulisan ini dapat diselesaikan. Semoga amal baik yang disumbangkan mendapatkan balasan sebaik-baiknya di sisi Allah SWT.

Jazâkumullâh khairan katsîrâ, âmîn.

Semarang, November 2011

Peneliti

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR—vii
DAFTAR ISI—ix
ABSTRAK—xi

Bab I
PENDAHULUAN—1
A. Latar Belakang –1
B. Rumusan Masalah—8
C. Tujuan Penelitian—8
D. Telaah Pustaka—8
E. Kerangka Konseptual—9
F. Metode Penelitian—14
G. Sistematika Penulisan—15

Bab II
***JARÎMAH* DAN SANKSINYA DALAM HUKUM PIDANA ISLAM**—17
A. Pengertian dan Ruang Lingkup *Jarîmah*—17
B. Unsur dan Syarat *Jarîmah*—21

C. Klasifikasi *Jarîmah*—23
D. Sanksi Pidana (*'Uqubah*) dan Teori Pemidanaan—36

Bab III
PERSPEKTIF HUKUM PIDANA ISLAM TENTANG KORUPSI—57
A. Korupsi dalam Perspektif Hukum dan Undang-Undang—57
B. Korupsi dalam Hukum Pidana Islam—66

Bab IV
REFORMULASI TEORI HUKUMAN KORUPSI MENURUT HUKUM PIDANA ISLAM—87
A. Karakteristik Pemidanaan dalam Islam—87
B. Korupsi dan Formulasi Hukumannya dalam Hukum Pidana Islam—102
C. Pemidanaan dalam Islam dalam Konteks Pembaharuan Hukum—116

Bab V
PENUTUP—125
A. Kesimpulan—125
B. Penutup—128

DAFTAR PUSTAKA—129

ABSTRAK

Penelitian ini disusun untuk memenuhi dua tujuan; *pertama,* melakukan identifikasi terhadap tindak kejahatan korupsi dalam pandangan hukum pidana Islam; *kedua,* untuk merumuskan formulasi teori hukuman tindak kejahatan korupsi menurut hukum pidana Islam.

Penelitian ini mengambil bentuk penelitian kualitatif, oleh karenanya metode yang digunakan adalah metode penelitian kualitatif dengan menggunakan data-data kepustakaan sebagai sumber primer dan sumber sekunder. Pendekatan hukum doktrinal digunakan sebagai alat analisis disinkronkan dengan metode deskriptif-analitis.

Beberapa temuan dalam penelitian ini adalah, *pertama,* bahwa tindak pidana korupsi, sebagai sebuah kejahatan yang kompleks, tidak cukup hanya dilihat dari perspektif agama (baca: *fiqh*) saja, namun perlu dilihat dari perspektif global dalam konteks ketatanegaraan, sosial, dan politik, sebagaimana ketika melihat perspektif kejahatan terorisme. Perspektif inilah yang memungkinkan mengkategorikan korupsi termasuk dalam kejahatan luar biasa *(extra ordinary crime)*. Oleh karena itu ketika korupsi diidentifikasi sebagai pencurian *(sariqah)*, maka seharusnya ia menjadi kejahatan pencurian yang luar biasa *(sariqah al-kubrâ)* yang harus dihukumi sebagai *jarîmah hirâbah*.

Kedua, reformulasi teori hukuman korupsi harus dikonstruk dalam kerangka pembaharuan hukum Islam yang tidak terlalu *fiqh oriented, s*ehingga menghasilkan rumusan yang lebih variatif, aplikatif, reformatif, dan sesuai dengan tuntutan zaman. Dengan mengkategorikan korupsi sebagai tindak kejahatan luar biasa *(extra ordinary crime),* menjadikan upaya pemberantasannya menjadi lebih optimal karena berlakunya asas-asas seperti asas berlaku surut *(*asas *raj'iyyah),* asas hukuman maksimal, dan asas pembuktian terbalik.

Bab I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kejahatan korupsi di Indonesia sudah lama menjadi pembicaraan *warung kopi* tidak hanya di level nasional, bahkan internasional. Beberapa waktu lalu, lembaga survey internasional *Political and Economic Risk Consultancy* yang bermarkas di Hongkong menempatkan Indonesia sebagai negeri terkorup di Asia. Indonesia terkorup di antara 12 negara di Asia, diikuti India dan Vietnam. Thailand, Malaysia, dan Cina berada pada posisi keempat. Sementara negara yang menduduki peringkat terendah tingkat korupsinya adalah Singapura, Jepang, Hongkong, Taiwan dan Korea Selatan. Pencitraan Indonesia sebagai negara paling korup berada pada nilai 9,25 derajat, sementara India 8,9; Vietman 8,67; Singapura 0,5 dan Jepang 3,5 derajat dengan dimulai dari 0 derajat sampai 10.

Hasil riset yang dilakukan oleh berbagai lembaga, juga menunjukkan bahwa tingkat korupsi di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam ini termasuk yang paling tinggi di dunia. Bahkan koran Singapura, *The Straits Times*, sekali waktu pernah menjuluki Indonesia sebagai *"The Envelope Country"*. Mantan ketua Bappenas, Kwik Kian Gie, menyebut lebih dari Rp. 300 triliun dana dari penggelapan pajak, kebocoran APBN, maupun penggelapan hasil sumberdaya alam, menguap masuk ke kantong para koruptor.

Tak terasa hampir empat belas tahun telah berlalu masa reformasi Indonesia yang menggemakan "basmi korupsi", namun kini gaung anti korupsi mulai terasa hilang dan hambar. Bahkan, perilaku korupsi pun sekarang sepertinya sudah dianggap wajar. Penumpasan tindakan korupsi memang tidak mudah, apalagi bila kejahatan tersebut terorganisir. Tetapi bagaimanapun, korupsi harus tetap dilawan karena korupsi merupakan tindakan jahat yang telah merugikan rakyat dan negara.

Korupsi dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) berasal dari kata korup berarti buruk, rusak, busuk, memakai barang/uang yang dipercayakan, dapat disogok. Mengorup adalah merusak, menyelewengkan (menggelapkan) barang (uang) milik perusahaan (negara) tempat kerja. Korupsi adalah penyelewengan atau penyalahgunaan uang negara (perusahaan, dsb.) untuk keuntungan pribadi atau orang lain. Mengorupsi berarti

menyelewengkan atau menggelapkan (uang, dsb.). Jelaslah, bahwa korupsi merupakan tindakan kejahatan yang harus ditumpas. Korupsi telah terbukti menjadi tindak pidana yang sangat berdampak sistemik bagi keberlangsungan sebuah bangsa.

Permasalahannya adalah bahwa realitas hukum yang berlaku di negeri ini terkesan masih setengah hati dan tebang pilih dalam upaya pemberantasan tindakan korupsi. Setengah hati dilihat dari upaya penjeratan dan pengejaran para pelaku korupsi dan dalam penentuan hukuman yang maksimal sehingga dapat memberikan efek psikologis yang tepat. Hukuman bagi koruptor yang sudah jelas-jelas divonis oleh hakim sangatlah ringan, sehingga bisa dikatakan tidak sesuai dengan perbuatan mereka yang telah menyalahgunakan kekuasaannya untuk kepentingan pribadi atau kelompok. Hukuman bagi para koruptor tidak menimbulkan efek jera bagi calon-calon koruptor lainnya.

Faktanya, pada bulan Februari lalu, Mahkamah Agung (MA) mengeluarkan data tentang hukuman bagi koruptor selama tahun 2010. Dari banyaknya koruptor yang divonis, mayoritas hanya divonis 1 hingga 2 tahun penjara. Dari data laporan tahun 2010, MA menyebutkan sebanyak 442 kasus korupsi telah diputus. Dari 90,27 persen koruptor yang divonis bersalah, tercatat 269 perkara atau 60,68 persen yang terdakwanya divonis antara 1 hingga 2 tahun. Bahkan, MA juga memvonis kasus korupsi dengan vonis di bawah 1 tahun sebanyak 28

perkara atau 6,33 persen. Tercatat ada 43 perkara atau 9,73 persen perkara korupsi yang terdakwanya dibebaskan. Dan kasus vonis hakim yang terbaru pada tahun 2011, hanya 1 atau 2 tahun saja dan denda 100-an juta terhadap politisi yang terlibat kasus suap cek pelawat.

Kondisi ini sangat berbeda jika dibandingkan dengan hukuman para teroris yang rata-rata penjara 10 tahun keatas. Perbandingannya, kalau teroris atau makar itu biasanya vonisnya ekstrem. Sedangkan kalau korupsi atau penegakan HAM itu rendah-rendah.

Entah karena memang sudah putus asa, atau sekadar ekspresi emosional sesaat, atau memang bentuk keseriusan dalam memerangi korupsi, sejumlah kalangan lantas mengajukan kembali wacana untuk menindak tegas para koruptor. Paling tidak, ada tiga usulan yang dilontarkan oleh sejumlah tokoh di seputar perlunya menghukum secara tegas para koruptor sebagai efek jera, yaitu: hukuman mati, pemiskinan dan pembuktian terbalik. Ketua Mahkamah Konstitusi (MK) Mahfud MD berulang-ulang mendorong agar hukuman mati bagi koruptor benar-benar dilaksanakan. Ketua MK dalam berbagai kesempatan juga kerap mengeluarkan ungkapan bernada mendesak agar Undang-Undang (UU) Pembuktian Terbalik segera disahkan.[1]

[1] Baru-baru ini sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang sangat *concern* di bidang pemberantasan korupsi juga mendesak agar

Belum adanya ketegasan dan *political will* pemerintah terhadap penuntasan kasus korupsi secara serius mengindikasikan masih banyaknya rintangan dan duri yang harus disingkirkan. Tentu saja kemungkinan alasan yang melatarbelakangi kondisi di atas bermacam-macam. Diantaranya, adalah belum ditemukannya formulasi hukuman yang tepat bagi pelaku korupsi sehingga secara fungsional memiliki tingkat efektivitas yang tinggi dalam menghukum para koruptor serta menyadarkan masyarakat untuk tidak melakukan tindak kejahatan korupsi. Perangkat dan sistem hukum yang belum berfungsi optimal menjadi akar masalah di sisi lain. Jika memang demikian kondisinya maka upaya menemukan formulasi hukuman yang tepat serta memiliki potensi yang besar dalam menciptakan kesadaran anti korupsi bagi masyarakat menjadi sebuah kebutuhan.

Merebaknya kasus korupsi di negara yang mayoritas Muslim ini selayaknya menjadi keprihatinan bersama. Setidaknya tidak berlebihan apabila dipertanyakan tentang sejauhmana spirit syari'ah berpengaruh secara signifikan terhadap perikehidupan berbangsa dan bernegara.[2] Menarik kiranya pernyataan

---

segera menerapkan prinsip pembuktian terbalik dalam revisi Undang-Undang Tindak Pidana Korupsi. Baca: *Suara Merdeka*, Senin, 14 Nopember 2011, hlm. 1

[2] Kedudukan hukum Islam di bidang keperdataan telah terjalin secara luas dalam hukum positif, baik hal itu sebagai unsur yang mempengaruhi atau sebagai modifikasi norma agama yang dirumuskan dalam peraturan perundang-undangan keperdataan, ataupun yang

al-Naim, bahwa perhatian syari'ah terfokus pada hukum keluarga dan hukum waris, namun sangat lemah pada hukum pidana. Menurutnya, variasi ketaatan terhadap berbagai aspek atau lapangan syari'ah ini, sebagian disebabkan oleh besarnya tingkat kerincian aturan dari aspek-aspek tersebut dalam al-Qur'an dan Sunnah.[3]

Walaupun merupakan bagian integral syari'ah, Islam memiliki peran signifikan, kompetensi dasar yang dimiliki hukum pidana Islam tidak banyak dipahami secara benar dan mendalam oleh masyarakat, bahkan oleh kalangan ahli hukum itu sendiri. Sebagian besar kalangan beranggapan, tidak kurang diantaranya kalangan muslim, menancapkan kesan kejam, *incompatible* dan *out of date* dalam konsep hukum pidana yang dimiliki hukum pidana Islam. Ketakutan ini akan semakin jelas apabila mereka membincangkan hukum potong tangan, rajam, salib dan beragam konsep '*uqubât*.

---

tercakup dalam lingkup hukum substansial dari UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Sedang hukum Islam di bidang kepidanaan— untuk menyebut lain dari hukum pidana Islam— belum mendapat tempat tempat seperti bidang hukum positif keperdataan Islam. Selain itu, berbagai kajian akademik yang ada seringkali bersifat politis dan memperlebar jarak pemahaman hukum pidana postif dengan hukum Islam bidang kepidanaan.

[3] 'Abdullahi Ahmed al-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam,* (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 63

Kesan di atas akan semakin jelas terlihat pada arah baru perkembangan hukum pidana Islam, berbagai kalangan menganggap hukum pidana tersebut memiliki banyak muatan ilegal sehingga membutuhkan reformasi dalam konsepnya.[4] Sebagian yang lain, dengan logika yang lebih santun, menggagas reinterpretasi doktrin hukum pidana Islam. Hukum pidana Islam membutuhkan penyegaran dan penafsiran baru agar lebih sesuai dengan perkembangan modern. Demikian pesan yang diberikan Syahrur dengan konsep *hadd al-a'lâ*-nya.[5]

Penelitian ini bermaksud menganalisis formulasi hukuman dalam sistem hukum pidana Islam sebagai sebuah wacana solusi terhadap permasalahan penanganan kasus korupsi. Fokus analisis dalam penelitian ini agak berbeda dengan penelitipeneliti lain yang cenderung terfokus pada sanksi/hukuman bagi pelaku korupsi, sehingga terkesan emosional dan retributif. Tulisan ini justru bermaksud menampilkan sisi lain dari perdebatan tentang apa hukuman yang paling tepat bagi para koruptor, sebagai sebuah *mainstreem* dalam diskusi ini. Pertanyaan dari perspektif lain yang menjadi fokus penelitiian ini adalah bagaimanakah tindak pidana korupsi harus ditempatkan dalam konsep hukum pidana Islam. Jawaban atas pertanyaan

---

[4] 'Abdullahi Ahmed al-Naim, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right, and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. 134-5

[5] Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damsyiq: al-Ahâli li al-Tibâ'ah wa al-Tawzi', 1990), hlm. 455-7

ini akan menentukan bagaimana korupsi dilihat dalam perspektif hukum, baik secara materiil maupun formil, sehingga tidak hanya membahas tentang bentuk dan identifikasi sanksinya namun juga menyediakan alternatif pembahasan tentang prosedur acaranya dalam persidangan.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah penelitian ini adalah:

1. Bagaimanakah *jarîmah* korupsi dalam hukum pidana Islam?
2. Bagaimanakah hukuman tindak pidana korupsi menurut hukum pidana Islam?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengidentifikasi *jarîmah* korupsi dalam hukum pidana Islam.
2. Untuk mengetahui formulasi hukuman bagi tindak pidana korupsi menurut hukum pidana Islam.

D. Telaah Pustaka

Sejauh yang penulis survey sampai saat ini tampaknya belum ada literatur yang membahas dan mengkaji secara mendalam dan komprehensif tentang formulasi hukuman tindak pidana korupsi dalam sistem hukum pidana Islam sebagaimana yang peneliti lakukan.

Namun demikian memang sudah ada beberapa karya rintisan maupun seminar-seminar dan penelitian yang mengarah kepada upaya perumusan maupun usulan tentang format hukuman yang tepat bagi pelaku korupsi. Beberapa diantaranya adalah gagasan dan wacana hukuman mati bagi koruptor. Menurut teori ini, bahwa korupsi harus diidentifikasi sebagai tindak pidana berat karena akibat yang ditimbulkannya sangat berbahaya dan sistemik. Selanjutnya, gagasan standar dengan menganalogikan korupsi sebagai sebuah pencurian, yang oleh karenanya hukuman yang tepat adalah potong tangan. Demikian juga gagasan untuk menetapkan hukuman terhadap pelaku korupsi secara proporsional berdasarkan tingkat berat ringannya kejahatan, dan sebagainya.

E. Kerangka Konseptual

Hukum pidana Islam merupakan bagian integral syari'ah Islam dan memiliki peran signifikan. Namun demikian kompetensi dasar yang dimiliki hukum pidana Islam tidak banyak dipahami secara benar dan mendalam oleh masyarakat, bahkan oleh kalangan ahli hukum itu sendiri. Sebagian besar kalangan beranggapan, tidak kurang diantaranya kalangan Muslim, menancapkan kesan kejam, *incompatible* dan *out of date* dalam konsep hukum pidana yang dimiliki hukum pidana Islam. Ketakutan ini akan semakin jelas apabila mereka membincangkan hukum potong tangan, *rajam*, salib dan beragam konsep *'uqûbât*.

Kesan di atas terlihat pada arah baru perkembangan hukum pidana Islam, berbagai kalangan menganggap hukum pidana tersebut memiliki banyak muatan *illegal* sehingga membutuhkan reformasi dalam konsepnya.[6] Sebagian yang lain, dengan logika yang lebih santun, menggagas reinterpretasi doktrin hukum pidana Islam. Hukum pidana Islam membutuhkan penyegaran dan membutuhkan penafsiran baru agar lebih sesuai dengan perkembangan modern. Demikian pesan yang diberikan Syahrur dengan konsep *hadd al-a'lâ*-nya.[7]

Bagaimana dengan perkembangan hukum pidana Islam di Indonesia? Pertanyaan ini sudah seharusnya diajukan sebab kedudukan hukum Islam di bidang keperdataan telah terjalin secara luas dalam hukum positif[8] baik hal itu sebagai unsur yang mempengaruhi atau sebagai modifikasi norma agama yang dirumuskan dalam peraturan perundang-undangan keperdataan, ataupun yang tercakup dalam lingkup hukum substansial dari UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Sedang hukum Islam di bidang kepidanaan—untuk menyebut lain dari hukum

---

[6] 'Abdullahi Ahmed al-Naim, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, *op. cit.*, hlm. 134-5

[7] Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hlm. 455-7

[8] Baca Sambutan A. Malik Fajar (Menag. RI), "Potret Hukum Pidana Islam; Deskripsi, Analisis Perbandingan dan Kritik Konstruktif," dalam Naskah Seminar Nasional, *Pidana Islam di Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hlm. 15

pidana Islam—belum mendapat tempat seperti bidang hukum positif keperdataan Islam. Selain itu, berbagai kajian akademik yang ada seringkali bersifat politis dan memperlebar jarak pemahaman hukum pidana postif dengan hukum Islam bidang kepidanaan.

Ketika bicara tentang hukuman, Hukum Islam mendasarkan rumusan hukuman tindak pidana pada dua aspek dasar, yaitu ganti rugi/balasan *(retribution)* dan penjeraan *(deterence)*.[9] Fungsi retributif suatu hukuman merupakan subjek yang paling banyak diperbincangkan oleh para ahli hukum pidana Islam, disamping fungsi penjeraan. Hal ini nampaknya dipengaruhi oleh ayat-ayat al-Qur'an yang banyak membahas tentang aspek retribusi ini. Dalam beberapa ayat secara jelas dinyatakan bahwa pemberian hukuman terhadap pelaku kriminal sesungguhnya adalah sebagai balasan/ganti rugi atas perbuatan mereka.[10] Menurut teori retribusi ini, alasan rasional ditegakkannya hukuman setidaknya didasarkan pada ada dua hal secara inheren yang mendasari; (1) kekerasan suatu hukuman, (2) keharusan hukuman itu diberikan kepada pelaku tindak kriminal.[11]

---

[9] Mohammed Salim el-Awa, *Punishment in Islamic Law,* (Indianapolis: American Trust Publications, 1982), hlm. 2

[10] Hal ini dapat ditemukan misalnya dalam QS: 5: 33 dan 38 dan Q.S: 10: 27

[11] al-Naim, *op. cit.,* hal 112-113; el-Awa, *op. cit.,* hlm. 25-26

Fungsi kedua sebuah hukuman adalah penjeraan *(deterence)*. Sebagaimana dikemukakan Blanshard, sebagaimana dikutip el-Awa, bahwa "apapun bentuknya, hukuman secara umum diharapkan menjadi penjera dari sebuah tindakan kriminal"[12], penjeraan ini menjadi alasan rasional dijatuhkannya suatu hukuman. Tujuan utamanya adalah mencegah terulangnya perbuatan pidana tersebut di kemudian hari. Berbeda dengan retribusi yang cenderung melihat ke belakang, teori penjeraan ini diproyeksikan ke depan yakni pentingnya sebuah tindakan pencegahan agar kejahatan serupa tidak terjadi lagi. Ada dua tujuan yang mendasari pemberlakuan prinsip penjeraan ini, yaitu tujuan internal dan general. Secara internal, penjeraan diproyeksikan bagi si pelaku agar menjadi jera (*kapok*) untuk mengulangi perbuatannya. Sedangkan secara general diproyeksikan kepada masyarakat secara umum supaya takut melakukan tindak kriminal secara umum.

Hukum pidana Islam ternyata juga sangat kuat mengadopsi teori penjeraan ini dibanding sistem yang lain.[13] Islam memandang aspek penjeraan merupakan unsur yang paling utama dalam pemidanaan. Pandangan seperti ini dapat dilihat pada pendapat para ulama terkait dengan tujuan pemidanaan. Misalnya seperti yang dinyatakan oleh al-Maududi ketika men-

---

[12] el-Awa, *ibid.,* hlm. 29

[13] *Ibid.,* hlm. 30

definisikan *hudûd* sebagai hukuman penjeraan yang diciptakan oleh Tuhan untuk mencegah manusia melakukan pelanggaran terhadap apa yang dilarangnya dan mengesampingkan apa yang diperintahkan-Nya.[14] Beberapa kalangan berpendapat bahwa teori penjeraan masih cukup layak untuk dipertahankan, selain karena kesesuaian dengan semangat al-Qur'an, juga didasarkan pada fakta empirik terkait dengan efektivitas teori ini di lapangan sebagaimana yang dipraktekkan di Arab Saudi. Adanya klaim penurunan signifikan tindak kriminal pasca pemberlakuan hukum pidana Islam sejak dekade delapan puluhan memperkuat keyakinan ini.

Implementasi atas respons terhadap dua mazhab di atas dapat diilustrasikan melalui pemikiran Muhammad Syahrur, seorang intelektual dari Syria, menyatakan bahwa hukuman potong tangan bagi pencuri adalah hukuman maksimal *(al-hadd al-a'lâ)*. Artinya, hukuman tersebut boleh diganti hanya dengan hukuman yang lebih rendah. Namun jika ternyata kejahatannya lebih tinggi dari kasus pencurian, maka hukuman yang diterapkan adalah delik *hirâbah*.[15] Hal ini menegaskan bahwa terhadap tindak pidana korupsi, di antara para ulama masih belum dapat merumuskan secara definitif format hukuman bagaimanakah yang paling tepat diterapkan.

---

[14] 'Ali bin Muhammad bin Habib Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah,* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1380H), hlm. 221; baca juga: Reuben Levy, *The Social Structure of Islam,* (Cambridge: University Press, 1969), hlm. 331

[15] Muhammad Syahrur, *op. cit.,* hlm. 455-456

F. Metode Penelitian

1. Sifat Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan *(library research)*, yaitu penelitian yang data-datanya dihimpun melalui data-data kepustakaan. Oleh karenanya penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang sasarannya adalah formulasi hukuman bagi pelaku korupsi menurut sistem hukum pidana Islam.

2. Sumber Data

Penelitian ini berbasis pada kepustakaan, oleh karenanya data-data yang bersumber dari buku-buku pustaka (*library approach*). Sumber data dalam penelitian ini mencakup sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber primernya adalah teori-teori hukuman dan konsep tentang *jarîmah* korupsi yang berasal dari hukum pidana Islam. Sedangkan sumber sekunder adalah materi-materi yang terkait dengan objek kajian, baik secara langsung maupun tidak.

3. Metode Pendekatan dan Analisis

Penelitian ini menggunakan pendekatan hukum doktrinal. Pendekatan ini mengandung dua tahapan:

a. *Searching for the relevant facts* yang terkandung di dalam perkara hukum yang tengah dihadapi (sebagai bahan premis minor);

b. *Searching for the relevant abstract legal prescription*, yang terdapat dan terkandung dalam gugus hukum positif yang berlaku (sebagai bahan premis mayor)[16]

c. *Conclusion*, yakni penarikan kesimpulan dari dua tahapan sebelumnya dengan menggunakan pendekatan silogisme.

Penelitian ini menggunakan metode analisis deskriptif-analitis dan kritis. Deskriptif digunakan untuk menjelaskan kebenaran atau kesalahan dari suatu fakta atau pemikiran yang akan membuat suatu kepercayaan itu benar.[17] Sedangkan analisis-kritis dimaksudkan untuk melihat sisi-sisi mana analisis dapat dikembangkan secara seimbang dengan melihat kelebihan dan kekurangan objek yang diteliti. Penyebutan metode analisis sebetulnya tidak harus ditegaskan sebab ia telah menjadi bagian interen dari sebuah penelitian itu sendiri.[18]

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini akan didesain sebagai berikut:

---

[16] Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum,* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), hlm. 91-92

[17] Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif,* (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 77

[18] *Ibid*., hlm. 13

Bab I Pendahuluan; merupakan pokok-pokok pikiran yang mendasari penelitian secara utuh. Dalam bab ini akan dibahas tentang latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II *Jarîmah* dan Sanksinya dalam Hukum Pidana Islam; merupakan landasan teori dalam penelitian ini yang akan mengelaborasi teori-teori tentang pemidanaan, baik dalam perspektif hukum Islam maupun hukum positif modern.

Bab III Perspektif Hukum Pidana Islam tentang Korupsi. Bab ini akan menyediakan diskusi serta identifikasi yang mendalam tentang korupsi sebagai sebuah *jarîmah* dalam perspektif hukum pidana Islam.

Bab IV Reformulasi Teori Hukuman Korupsi Menurut Hukum Pidana Islam. Dalam bab ini akan dianalisis secara kritis sanksi pidana yang proporsional terhadap *jarîmah* korupsi menurut hukum pidana Islam dengan berbagai pendekatan dan metode analisis sehingga diharapkan dapat memberikan kontribusi berupa pemikiran yang progresif dan aplikatif sebagai masukan terhadap sistem hukum Nasional.

Bab V Penutup; merupakan simpulan dari pembahasan dalam penelitian ini, yang kemudian dilengkapi dengan saran dan rekomendasi bagi penelitian selanjutnya.[]

Bab II
JARÎMAH DAN SANKSINYA DALAM HUKUM PIDANA ISLAM

A. Pengertian dan Ruang Lingkup *Jarîmah*

Dalam hukum Islam, tindak pidana (delik, *jarîmah*) diartikan sebagai perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syara' yang diancam oleh Allah dengan hukuman *hudûd, qishâsh-diyât,* atau *ta'zîr*.[1] Larangan-larangan syara' tersebut adakalanya berupa mengerjakan perbuatan yang dilarang atau meninggalkan perbuatan yang diperintahkan. Kata syara' pada pengertian tersebut dimaksudkan bahwa suatu perbuatan baru dianggap tindak pidana apabila dilarang oleh syara'.

---

[1] 'Ali bin Muhammad bin Habib Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah,* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1380 H), hlm. 192. Baca: Akhsin Sakho Muhammad (eds), *Ensiklopedi Hukum Pidana Islam,* (Jakarta: Kharisma Ilmu, 2007), hlm. 87 – 88

Berdasarkan definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa tindak pidana adalah melakukan perbuatan yang dilarang atau meninggalkan setiap perbuatan yang diperintahkan, atau melakukan atau meninggalkan perbuatan yang telah ditetapkan hukum Islam atas keharaman dan diancamkan hukuman terhadapnya. Dengan kata lain, berbuat atau tidak berbuat baru dianggap sebagai tindak pidana apabila telah ditetapkan dan diancamkan suatu hukuman terhadapnya.

Dalam banyak kesempatan *fuqahâ'* seringkali menggunakan kata *jinâyah* dengan maksud *jarîmah*. Kata *"jinâyah"* merupakan bentuk *verbal noun (masdar)* dari kata *"janâ"*. Secara etimologi *"janâ"* berarti berbuat dosa atau salah, sedangkan *jinâyah* diartikan perbuatan dosa atau perbuatan salah.[2] Seperti dalam kalimat *janâ 'alâ qaumihî jinâyatan* artinya ia telah melakukan kesalahan terhadap kaumnya. Kata *janâ* juga berarti "memetik", seperti dalam kalimat *janâ al-samarât,* artinya "memetik buah dari pohonnya". Orang yang berbuat jahat disebut *jânî* dan orang yang dikenai perbuatan disebut *mujnâ 'alaih*. Kata *jinâyah* dalam istilah hukum sering disebut dengan delik atau tindak pidana. Secara terminologi kata *jinâyah* mempunyai beberapa pengertian, seperti yang diungkapkan Imam al-Mawardi bahwa

[2] Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam,* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), hlm. 1

jinâyah adalah perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh agama (*syara'*) yang diancam dengan hukuman *hadd* atau *ta'zîr*.[3]

Adapun pengertian *jinâyah*, para *fuqahâ'* menyatakan bahwa lafaz *jinâyah* yang dimaksudkan di sini adalah setiap perbuatan yang dilarang oleh *syara'*, baik perbuatan itu mengenai jiwa, harta benda, atau lain-lainnya. Sayyid Sabiq memberikan definisi *jinâyah*, bahwa istilah *jinâyah* menurut *syara'* adalah setiap perbuatan yang dilarang. Dan perbuatan yang dilarang itu menurut syara' adalah dilarang untuk melakukannya, karena adanya bahaya mengenai agama, jiwa, akal, kehormatan, atau harta benda.[4]

Hukum pidana Islam dalam pengertian fiqh dapat disamakan dengan istilah "*jarîmah*" yang diartikan sebagai larangan syara' yang dijatuhi sanksi oleh pembuat syari'at (Allah) dengan hukuman *hadd* atau *ta'zîr*. Para *fuqahâ'* menggunakan kata "*jinâyah*" untuk istilah "*jarîmah*" yang diartikan sebagai perbuatan yang dilarang.[5]

Pengertian "*jinâyah*" atau "*jarîmah*" tidak berbeda dengan pengertian tindak pidana (peristiwa pidana); delik dalam

---

[3] Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), hlm. 9

[4] *Ibid*.

[5] Kedua istilah tersebut memang berbeda namun memiliki esensi arti yang sama. Salah seorang *fuqahâ'* yang menggunakan istilah *jinâyah* untuk penyebutan hukum pidana Islam adalah 'Abdul Qadir 'Audah.

hukum positif (pidana). Sebagian para ahli hukum Islam sering menggunakan kata-kata "*jinâyah*" untuk "*jarîmah*" yang diartikan sebagai perbuatan seseorang yang dilarang saja. Sedangkan yang dimaksud dengan kata "*jinâyah*" ialah perbuatan yang dilarang oleh syara', apakah perbuatan mengenai jiwa atau benda dan lainnya.[6]

Berdasarkan penjelasan mengenai tentang hukum pidana Islam, maka dapat diketahui bahwa ruang lingkup pembahasan hukum pidana Islam meliputi dua aspek, yakni aspek tindak pidana dan aspek hukuman (sanksi pidana). Aspek tindak pidana meliputi aspek unsur dan syarat tindak pidana serta klasifikasi tindak pidana, sedangkan aspek hukuman meliputi aspek pertanggungjawaban, klasifikasi hukuman, dan ketentuan-ketentuan dalam pelaksanaan dan gugurnya hukuman.

Jarîmah ialah larangan-larangan syara' yang diancam oleh Allah dengan hukuman *hadd, qishâsh-diyât,* atau *ta'zîr*. Larangan-larangan tersebut adakalanya berupa mengerjakan perbuatan yang dilarang, atau meninggalkan perbuatan yang diperintahkan. Dengan kata-kata "*syara'*" pada pengertian tersebut di atas, yang dimaksud ialah bahwa sesuatu perbuatan baru dianggap

---

[6] Penjelasan mengenai istilah tersebut diperkenalkan oleh 'Abdul Qadir 'Audah yang ditulis dalam kitab aslinya. Lihat dalam 'Abdul Qadir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'iy al-Islâmy*, (Beirut: Dâr al-Kitâb, t.t.), hlm. 67. Pengertian istilah *jinâyah* itu juga dapat dilihat dalam Rahmad Rosyadi dan Rais Ahmad, *Formulasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia,* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 123

jarîmah apabila dilarang oleh syara'. Juga berbuat atau tidak berbuat tidak dianggap sebagai *jarîmah*, kecuali apabila diancamkan hukuman terhadapnya. Di kalangan *fuqahâ'*, hukuman biasa disebut dengan kata-kata "*ajziyah*" dan *mufrad*-nya, "*jazâ'*." Pengertian *jarîmah* tersebut tidak berbeda dengan pengertian tindak pidana, (peristiwa pidana, delik) pada hukum-pidana positif.[7]

B. Unsur dan Syarat *Jarîmah*

Suatu perbuatan baru dianggap sebagai tindak pidana apabila unsur-unsurnya telah terpenuhi. Unsur-unsur ini ada yang umum dan ada yang khusus. Unsur umum berlaku untuk semua *jarîmah*, sedangkan unsur khusus hanya berlaku untuk masing-masing *jarîmah* dan berbeda antara *jarîmah* satu dengan *jarîmah* yang lain. Adapun yang termasuk dalam unsur-unsur umum *jarîmah* adalah sebagai berikut:

a. Unsur formil (adanya undang-undang atau *nash*).
b. Unsur materiil (sifat melawan hukum).
c. Unsur moril (pelakunya *mukallaf*).

Selain ketiga unsur tersebut di atas yang harus ada dalam suatu tindak pidana yang merupakan unsur-unsur umum terdapat juga unsur-unsur khusus yang ada pada masing-masing tindak pidana. Unsur khusus ialah unsur yang hanya terdapat

[7] Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 1

pada peristiwa pidana (*jarîmah*) tertentu dan berbeda antara unsur khusus pada jenis *jarîmah* yang satu dengan jenis *jarîmah* yang lainnya.[8] Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa antara unsur umum dan unsur khusus pada *jarîmah* itu ada perbedaan. Unsur umum *jarîmah* ancamannya hanya satu dan sama pada setiap *jarîmah*, sedangkan unsur khusus bermacam macam serta berbeda-beda pada setiap jenis tindak pidana (*jarîmah*).

Seseorang yang melakukan tindak pidana harus memenuhi syarat-syarat yaitu berakal, cukup umur, mempunyai kemampuan bebas (*mukhtâr*).[9] Syarat-syarat tertentu harus terdapat pada pelaku dalam kedudukannya sebagai orang yang bertanggung jawab dan pada perbuatan yang diperintahkan. Adapun syarat-syarat untuk pelaku *mukallaf* ada dua macam, yaitu:

a. Pelaku sanggup memahami *nash-nash* syara' yang berisi hukum *taklîfy*.
b. Pelaku orang yang pantas dimintai pertanggungjawaban dan dijatuhi hukuman.

Sedangkan syarat perbuatan yang dapat dipidanakan ada tiga macam, yaitu:

a. Perbuatan itu mungkin terjadi.

---

[8] Makhrus Munajat, *op. cit.*, hlm. 11

[9] Haliman, *Hukum Pidana Islam Menurut Ajaran Ahlussunah Wal Jamaah,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), hlm. 67

b. Perbuatan itu disanggupi oleh *mukallaf*, yakni ada dalam jangkauan kemampuan *mukallaf*, baik untuk mengerjakannya maupun meninggalkannya.
c. Perbuatan tersebut diketahui oleh *mukallaf* dengan sempurna.[10]

C. Klasifikasi *Jarîmah*

1. Ditinjau dari Segi Berat Ringannya Hukuman

Dari segi berat ringannya hukuman, *jarîmah* tersebut dapat dibagi menjadi:

a. *Jarîmah Hudûd*

Jarîmah hudûd yaitu tindak pidana yang diancamkan hukuman *hudûd*, yaitu hukuman yang telah ditentukan jenis dan jumlahnya dan menjadi hak Allah.[11] Maksud hukuman

---

[10] Syarat tersebut juga memiliki arti pelaku mengetahui hukum-hukum taklifi dan untuk itu maka hukum tersebut sudah ditetapkan dan disiarkan kepada orang banyak. Dengan demikian maka hal itu berarti tidak ada *jarîmah* kecuali dengan adanya *nash* (ketentuan). Pada ketentuan hukum itu sendiri ada faktor yang mendorong seseorang untuk berbuat atau tidak berbuat. Hal ini berarti ia mengetahui bahwa ia akan dikenakan hukuman apabila ia tidak mentaati peraturan atau ketentuan hukum tersebut. Dengan demikian maka pengertiannya adalah bahwa suatu ketentuan tentang *jarîmah* harus berisi ketentuan tentang hukumannya. Lihat dalam Ahmad Wardi Muslich, *op cit*., hlm. 31

[11] 'Ali bin Muhammad bin Habib Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah,* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1380H), hlm. 192-195. Baca juga: Alauddin al-Kasani, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fi Tartib ' al-Syarâ'i,* juz VII, hlm. 33, 56.

yang telah ditentukan adalah bahwa hukuman *hadd* tidak memiliki batasan minimal (terendah) maupun batasan maksimal (tertinggi). Sedangkan maksud hak Allah adalah bahwa hukuman *hadd* yang dimaksud tidak dapat dihapuskan oleh perorangan (si korban atau wakilnya) atau masyarakat yang mewakili (*ulil amri*).[12]

Hukuman dianggap sebagai hak Allah manakala hukuman itu dikehendaki oleh kepentingan umum (masyarakat), seperti untuk mencegah manusia dari kerusakan dan memelihara keamanan masyarakat. Setiap tindak pidana yang kerusakannya berhubungan dengan masyarakat, manfaat dari penjatuhan hukuman tersebut akan dirasakan oleh keseluruhan masyarakat. Adapun pernyataan bahwa hukuman tersebut merupakan hak Allah adalah penegasan atas keberadaan manfaat serta penangkal atas kerusakan dan bahaya. Karena itu hukuman ini tidak dapat digugurkan atau dibatalkan oleh siapa pun, baik individu maupun masyarakat.

Jarîmah hudûd itu ada tujuh macam, yaitu: zina, *qadzaf* (menuduh zina), *syurb al-khamr* (mabuk), *sariqah* (pencurian), *hirâbah* (perampokan), *riddah* (murtad), *baghyu* (pemberontakan).

Menurut Wardi Muslich, *jarîmah* zina, minum *khamr,* perampokan, murtad, dan pemberontakan merepresentasikan pelanggaran terhadap hak Allah semata-mata. Sedangkan dalam *jarîmah* pencurian dan menuduh zina yang dilanggar disamping

[12] Makhrus Munajat*, op. cit.,* hlm. 12

hak Allah, juga terdapat hak manusia (individu), akan tetapi hak Allah lebih menonjol.[13]

Al-Jurjawi dalam bukunya, *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuhu,* menyatakan bahwa diciptakannya hukuman *hadd* secara resmi menurut syara' sebagai jaminan ketenangan manusia di setiap waktu dan tempat, sehingga kejahatan dan semua perbuatan yang dapat menimbulkan kerusakan di bumi yang tidak mungkin diperbaiki dapat diatasi dengan adanya hukuman atau *hadd*. Adanya hukuman akhirat bagi orang-orang yang berdosa, tidak menjadi jaminan bahwa manusia tidak melakukan perbuatan-perbuatan yang dapat merusak dan membahayakan kemaslahatan individu maupun masyarakat di dunia. Hal ini karena di antara manusia ada yang memiliki kekuatan dan kekuasaan, sementara orang yang lemah serta teraniaya tidak mempu mengambil hak dari mereka. Dengan demikian hak asasi menjadi hilang dan kerusakan tersebar di mana-mana.[14]

b. *Jarîmah Qishâsh* dan *Diyât*

Jarîmah qishâsh dan *diyât* adalah perbuatan-perbuatan yang diancam hukuman *qishâsh*[15] atau hukuman *diyât*.[16] Baik *qishâsh*

---

[13] Ahmad Wardi Muslich, *op.cit*., hlm. 18

[14] Syaikh 'Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah di Balik Hukum Islam; Bidang Mu'amalah,* penerjemah: Erta Mahyudin Firdaus dan Mahfud Lukman Hakim, (Jakarta: Mustaqiim, 1994), hlm. 372-373

[15] *Qishâsh* ialah hukuman yang berupa pembalasan setimpal, maksudnya hukum balas bunuh atas orang yang membunuh, al-Jurjânî, *al-Ta'rîfât,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 173

maupun *diyât* adalah hukuman-hukuman yang telah ditentukan batasnya, dan tidak mempunyai batas terendah atau batas tertinggi, tetapi menjadi hak perseorangan, dengan pengertian bahwa si korban bisa memaafkan si pembuat, dan apabila dimaafkan, maka hukuman *hadd* tersebut menjadi hapus.[17]

---

[16] *Diyât* ialah hukuman ganti rugi, yaitu pemberian sejumlah harta dari pelaku kepada si korban atau walinya melalui keputusan hakim, Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1972), hlm. 107

[17] Penentuan sanksi *qishâsh-diyât* didasarkan pada al-Qur'an surat al-Baqarah: 178-179. Ayat ini menurut pendapat Makhrus Munajat sesungguhnya mencerminkan aspek reformatif dari keberadaan *jarîmah qishâsh*, yaitu: (1) Hukum *qishâsh-diyât* merupakan bentuk koreksi terhadap hukuman pada masa Jahiliyah yang diskriminatif. Artinya kabilah yang kuat diantara sekian kabilah yang ada di Jazirah Arab akan berpeluang dalam mendominasi keputusan hukum. Suku yang lemah akan selalu tertindas oleh suku yang kuat dan ketika diterapkan hukum *qishâsh* tidak ada keadilan hukum antara kesalahan dengan hukuman yang harus diterima. Disiis lain, orang-orang Arab kala itu memiliki tradisi balas dendam, bahkan terhadap peristiwa yang telah silam. Kalau ada keluarga yang terbunuh maka yang dibalas adalah keluarga lain yang tidak ikut berdosa disamping pembunuh itu sendiri. Islam datang dengan prinsip penegakan nilai-nilai keadilan dan persamaan di muka hukum tanpa memandang kabilah dan kehormatan. (2) Menegakkan nilai-nilai keadilan demi tegaknya supremasi hukum, baik pada saat merevisi hukum Jahiliyah maupun kebutuhan hukum untuk sepanjang masa. (3) Perlindungan bagi si korban atau walinya secara langsung. Misalnya dalam kasus pembunuhan semi sengaja atau karena salah, maka wali si korban sangat menentukan hukuman apa yang harus diterapkan. Baca selengkapnya: Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), hlm. 132-133

Jarîmah qishâsh diyât ada lima, yaitu: pembunuhan sengaja (*al-qathl al-'amd*), pembunuhan semi sengaja (*al-qathl syibhul al-'amd*), pembunuhan karena kesalahan (*al-qathl al-khathâ'*), penganiayaan sengaja (*al-jurh al-'amd*), dan penganiayaan tidak sengaja (*al-jurh al-khathâ'*).[18]

Hikmah adanya hukum *qishâsh-diyât*, sebagaimana dijelaskan al-Jurjâwi, adalah keberlangsungan hidup manusia di dunia, karena itu Islam menghukum orang yang membunuh orang lain.[19] Hukuman tersebut pada dasarnya sebagai tindakan preventif supaya manusia tidak gampang saling membunuh yang akan mengakibatkan kekacauan dalam masyarakat. Hukuman bagi pembunuh dalam Islam adalah *qishâsh* (hukuman mati) atau *diyât* (ganti rugi) yang berupa harta benda. Hikmah adanya *qishâsh* dengan hukuman mati adalah untuk menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat. Dengan adanya *qishâsh* juga akan menghindarkan dari kemarahan dan dendam keluarga korban (orang yang terbunuh), karena jika tidak di-

[18] 'Abdul Qâdir 'Audah, *op. cit.*, cet. 1, hlm. 79

[19] Ada paradoks antara simbol hukum *qishâsh* dengan tujuan dasarnya, yaitu antara pembunuhan dengan kelangsungan hidup. Pembunuhan pada hakikatnya adalah menghilangkan nyawa manusia, sesuatu yang secara hakiki bertentangan dengan hak asasi manusia. Atas dasar inilah kelompok humanis menentang pemberlakuan hukuman mati, termasuk hukum *qishâsh*, meskipun terpidana sudah menghilangkan hak asasi manusia lainnya.

lakukan *qishâsh* niscaya dendam tersebut akan berkelanjutan dan pada gilirannya akan terjadi saling bunuh antar keluarga.[20]

Sedangkan hikmah *diyât* (denda) adalah untuk kepentingan kedua belah pihak, Dari pihak pembunuh, dengan membayar denda secara damai kepada keluarga terbunuh, ia akan merasakan kehidupan baru yang aman, dan ia juga akan bertaubat ke jalan yang benar karena merasakan betapa berharganya kehidupan. Sementara dari keluarga terbunuh yang menerima denda dengan cara damai akan dapat memanfaatkan harta tersebut untuk kelangsungan hidupnya dan meringankan sedikit beban kesedihannya.[21]

Hukuman *qishâsh* ditetapkan dengan jaminan adanya kelangsungan hidup bagi manusia. Inilah yang ditegaskan oleh al-Qur'an surat al-Baqarah: 179.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

"Dan dalam *qishâsh* itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertaqwa." (QS. al-Baqarah [2]: 179)

Berdasarkan ayat di atas, dasar filosofis diberlakukannya hukum *qishâsh* bukanlah bersifat retributif atau hukuman pembalasan atas perbuatan kriminal yang telah dilakukan. Diterap-

[20] al-Jurjâwî, *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuhu,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 346

[21] *Ibid*.

kannya hukum *qishâsh* bukan bertujuan untuk membalas pembunuhan yang telah dilakukan oleh pelaku. Hal ini memiliki konsekuensi bahwa tidak setiap orang yang membunuh harus dihukum *qishâsh*, karena yang demikian itu menyalahi tujuan dasarnya. Inilah sebabnya mengapa setiap ada kasus pembunuhan yang dilaporkan kepada nabi tidak langsung dikenai hukuman *qishâsh*. Bahkan hak pertama kali yang disarankan nabi adalah menyuruh wali korban untuk memaafkannya.[22]

Dasar filosofis hukum *qishâsh* adalah reformatif, yaitu bertujuan untuk memperbaiki perilaku pelaku kejahatan khususnya dan perilaku masyarakat pada umumnya. Reformasi perilaku mengandung asas pendidikan, yaitu memberikan pelajaran kepada pelaku kriminal agar berubah dari jahat menjadi baik. Penentuan bentuk hukuman reformatif ini menjadi kewenangan hakim, dengan tetap mempertimbangkan tingkat atau kualitas kejahatan dan jenis hukumannya. Dari sinilah para *fuqahâ'* mengklasifikasikan tingkatan pembunuhan sekaligus tingkatan hukumannya. Semakin tinggi tingkat kejahatannya semakin berat pula tingkat hukumannya.

---

[22] Hadis dapat dilihat dalam: Abu 'Abdurrahman Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Ali al-Khurasanî al-Nasâ'y, *Sunan al-Nasâ'y,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), hlm. 760. Baca juga dalam: Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazîd al-Qazwinî, *Sunan ibn Mâjah,* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000), juz III, hlm. 299

c. *Jarîmah Ta'zîr*

Kata *ta'zîr* merupakan bentuk masdar dari kata *'azara* yang berarti menolak. Sedangkan menurut istilah berarti pencegahan atau pengajaran terhadap tindakan pidana yang tidak ada ketentuannya dalam *hadd, kaffarat,* maupun *qishâsh.*[23] *Jarîmah ta'zîr* adalah *jarîmah* yang diancam dengan satu atau beberapa hukuman *ta'zîr*. Pengertian *ta'zîr* menurut bahasa ialah *ta'dib* atau memberi pendidikan (pendisiplinan).[24]

Hukum Islam tidak menentukan macam-macam hukuman untuk tiap-tiap tindak pidana *ta'zîr*, tetapi hanya menyebutkan sekumpulan hukuman, dari yang paling ringan sampai yang paling berat. Dalam hal ini hakim diberi kebebasan untuk memilih hukuman-hukuman yang sesuai dengan macam tindak pidana *ta'zîr* serta keadaan si pelaku. Singkatnya hukuman-hukuman tindak pidana *ta'zîr* tidak mempunyai batasan tertentu. Adapun menurut Wardi Muslich, tujuan diberikannya hak penentuan *jarîmah-jarîmah ta'zîr* dan hukumannya kepada penguasa adalah agar mereka dapat mengatur masyarakat dan memelihara kepentingan-kepentingannya, serta bisa menghadapi dengan sebaik-baiknya setiap keadaan yang bersifat mendadak.[25]

---

[23] Marsum, *Jinayah (Hukum Pidana Islam),* (Yogyakarta: Bag. Penerbit FH UII, 1991), hlm. 2

[24] Akhsin Sakho Muhammad (eds), *op. cit.,* hlm. 100-101

[25] Ahmad Wardi Muslich, *op. cit.,* hlm. 20

Meskipun demikian, beberapa *jarîmah ta'zîr* sebenarnya telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan Hadis bentuk dan macamnya, sedangkan hukumannya diserahkan kepada manusia. Di antara *jarîmah ta'zîr* yang telah ditetapkan oleh *nash* tersebut adalah riba, penggelapan titipan, suap-menyuap, memaki orang lain, dll. *Jarîmah* jenis ini memiliki karakter sebagai *jarîmah* yang selamanya dianggap sebagai *jarîmah*, tidak terpengaruh oleh kepentingan kemaslahatan umat atau oleh sifat darurat.

Menurut A. Jazuli, *jarîmah ta'zîr* dibagi menjadi enam macam:

1) *Jarîmah ta'zîr* yang berkaitan dengan pembunuhan; yaitu manakala si pelaku pembunuhan mendapatkan maaf baik pada *qishâsh* maupun *diyât*-nya dari keluarga korban.
2) *Jarîmah ta'zîr* yang bererkaitan dengan pelukaan; keberadaan *jarîmah ta'zîr* di sini adalah untuk menyertai hukuman *qishâsh* pelukaan. *Ta'zîr* di sini juga dimaksudkan sebagai sanksi terhadap *jarîmah* percobaan pelukaan.
3) *Jarîmah ta'zîr* yang berkaitan dengan kejahatan terhadap kehormatan dan kerusakan akhlak. Dalam hal ini *ta'zîr* diterapkan pada *jarîmah* zina yang tidak memenuhi syarat untuk dijatuhkan hukuman *hadd* atau karena terdapat *syubhat* di dalamnya. Demikian juga diterapkan pada *jarîmah* yang berkaitan dengan perilaku seksual yang masih diperdebatkan, seperti lesbian, homoseksual, dan lain-lain.

4) *Jarîmah ta'zîr* yang berkaitan dengan harta; yaitu diterapkan pada *jarîmah* terhadap harta yang tidak memenuhi syarat hukuman *hadd*. Termasuk dalam kategori ini adalah percobaan untuk melakukan *jarîmah* terhadap harta.
5) *Jarîmah ta'zîr* yang berkenaan dengan kemaslahatan individu;
6) *Jarîmah ta'zîr* yang berkaitan dengan keamanan dan stabilitas pemerintahan; Menurut *fuqahâ'* seorang hakim yang zalim yang suka menghukum orang yang tidak bersalah, dapat dikenakan hukuman *ta'zîr*. Demikian juga seorang pegawai yang meninggalkan pekerjaannya tanpa alasan yang dapat dibenarkan oleh hukum, dapat dikenakan *ta'zîr*. Termasuk dalam kategori ini yaitu para spekulan yang suka mempermainkan ekonomi (harga) untuk keuntungan pribadi.[26]

2. Ditinjau dari Segi Niat

a. *Jarîmah* Sengaja (*jarîmah al-maqshûdah*)

Jarîmah sengaja adalah suatu *jarîmah* yang dilakukan oleh seseorang dengan kesengajaan dan atas kehendaknya serta ia mengetahui bahwa perbuatan tersebut dilarang dan diancam dengan hukuman.

---

[26] A. Jazuli, *Fiqih Jinayah; Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 56

b. *Jarîmah* tidak Sengaja (*jarîmah ghayr al-maqshûdah/jarîmah al-khathâ'*)

Jarîmah tidak sengaja adalah *jarîmah* dimana pelaku tidak sengaja (berniat) untuk melakukan perbuatan yang dilarang dan perbuatan tersebut terjadi sebagai akibat kelalaiannya (kesalahannya).

3. Ditinjau dari Segi Waktu Tertangkapnya

Ditinjau dari segi waktu tertangkapnya, *jarîmah* ini dibagi menjadi dua, yaitu: *jarîmah* tertangkap basah dan *jarîmah* tidak tertangkap basah.

a. *Jarîmah* tertangkap basah adalah *jarîmah* dimana pelakunya tertangkap pada waktu melakukan perbuatan tersebut atau sesudahnya tetapi dalam masa yang dekat.
b. *Jarîmah* tidak tertangkap basah adalah *jarîmah* dimana pelakunya tidak tertangkap pada waktu melakukan perbuatan tersebut, melainkan sesudahnya dengan lewatnya waktu yang tidak sedikit.[27]

Pentingnya pembagian ini dapat dilihat dalam dua segi, yaitu:

a. Dari Segi Pembuktian

Apabila *jarîmah* dilakukan berupa *jarîmah hudûd* dan pembuktiannya dengan saksi maka dalam *jarîmah* yang tertangkap

[27] 'Abdul Qâdir 'Audah, *op. cit.*, hlm. 85

basah, para saksi harus menyaksikan dengan mata kepalanya sendiri pada saat terjadinya *jarîmah* tersebut.

b. Dari Segi *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*

Dalam *jarîmah* yang tertangkap basah, orang yang kedapatan sedang melakukan tindak pidana dapat dicegah dengan kekerasan agar ia tidak meneruskan tindakannya. Hal ini sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Sa'id al-Khudri, bahwa Rasulullah bersabda:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذٰلِكَ اَضْعَفُ الْاِيْمَانِ.

"Barangsiapa di antara kamu melihat kemungkaran maka hendaklah ia mencegah dengan tangannya, apabila ia tidak sanggup maka dengan hatinya, apabila tidak sanggup juga maka dengan hatinya dan yang demikian itu merupakan iman yang lemah.[28]

4. Ditinjau dari Cara Melakukannya

Ditinjau dari melakukannya, *jarîmah* dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu: *jarîmah* positif (*jarîmah ijâbiyah*) dan *jarîmah* negatif (*jarîmah salbiyah*). *Jarîmah* positif (*jarîmah ijâbiyah*) yaitu kejahatan dengan melanggar larangan yang dapat berupa perbuatan aktif (*omisi*) maupun pasif *(jarîmah ijâbiyah taqa'u bi tharîq al-salab*

[28] Jalâluddin al-Sayûthi, *al-Jâmi' Ash Shaghîr*, Juz I, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Alamiyah, t.t.), hlm. 526

(*omisi* tidak murni) seperti tidak memberi seorang makanan hingga mati. *Jarîmah* negatif (*jarîmah salbiyah*) adalah kejahatan dengan melanggar perintah (*omisi* murni).[29]

5. Ditinjau dari Segi Objeknya

Jarîmah ditinjau dari segi objeknya atau sasarannya dapat dibagi menjadi dua, yaitu: *jarîmah* perseorangan dan *jarîmah* masyarakat.

Jarîmah perseorangan adalah suatu *jarîmah* dimana hukuman terhadapnya dijatuhkan untuk melindungi kepentingan perseorangan meskipun, sebenarnya apa yang menyinggung perseorangan juga berarti menyinggung masyarakat.

Jarîmah masyarakat adalah suatu *jarîmah* dimana hukuman terhadapnya dijatuhkan untuk menjaga kepentingan masyarakat, baik *jarîmah* tersebut mengenai perseorangan maupun mengenai ketenteraman masyarakat dan keamanannya menurut para *fuqahâ'* penjatuhan hukuman atas perbuatan tersebut tidak ada pengampunan atau peringanan atau menundanunda pelaksanaan.[30]

Jarîmah-jarîmah hudûd termasuk dalam *jarîmah* masyarakat, meskipun sebagian dari padanya ada yang mengenai perse-

---

[29] Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam Penerapan dalam Syari'at Islam dalam Konteks Modernitas*, (Bandung: Asy-Syamil & Grafika, 2001), hlm. 140

[30] Ahmad Hanafi, *op. cit.*, hlm. 17

orangan, seperti *sariqah* (pencurian) dan *qadzaf* (penuduhan zina). *Jarîmah-jarîmah ta'zîr* sebagian ada yang termasuk *jarîmah* masyarakat, kalau yang disinggung itu hak masyarakat, seperti penimbunan bahan-bahan pokok, korupsi dan sebagainya.

6. Ditinjau dari Tabiatnya

Ditinjau dari segi waktu atau tabiatnya, *jarîmah* dapat dibagi menjadi dua, yaitu: *jarîmah* biasa (*jarîmah 'addiyah*) dan *jarîmah* politik (*jarîmah siyâsiyah*). *Jarîmah* biasa adalah *jarîmah* yang dilakukan oleh seseorang tanpa mengaitkannya dengan tujuan-tujuan politik. *Jarîmah* politik adalah *jarîmah* yang merupakan pelanggaran terhadap peraturan pemerintah atau pejabat-pejabat pemerintah atau terhadap garis-garis politik yang telah ditentukan oleh pemerintah.[31]

D. Sanksi Pidana ('*Uqubah*) dan Teori Pemidanaan

1. Pengertian dan Dasar-dasar Penjatuhan Hukuman

Hukuman dalam bahasa Arab disebut *'uqûbah*. Lafaz *'uqûbah* menurut bahasa berasal dari kata: (عقب) yang sinonimnya: (خلفه وجاء بعقبه), artinya: mengiringnya dan datang di belakangnya.[32] Dalam pengertian yang agak mirip dan mendekati pengertian istilah, barangkali lafaz tersebut bisa diambil

---

[31] Moh Abu Zahrah, *al-Jarîmah wa al-'Uqûbah fi al-Fiqh al-Islâmy*, (Kairo,: al-Maktabah al-Mishriyah, t.t.), hlm. 153

[32] Ahmad Wardi Muslich, *op. cit.*, hlm. 136

dari lafaz: (عاقب) yang sinonimnya: (جزاه سواء بما فعل), artinya: membalasnya sesuai dengan apa yang dilakukannya.[33] Dari pengertian yang pertama dapat dipahami bahwa sesuatu disebut hukuman karena ia mengiringi perbuatan dan dilaksanakan sesudah perbuatan itu dilakukan. Sedangkan dari pengertian yang kedua dapat dipahami bahwa sesuatu disebut hukuman karena ia merupakan balasan terhadap perbuatan menyimpang yang telah dilakukannya.

Dalam *Encyclopedia of Phylosophy*, hukuman didefinisikan sebagai pemberian atau pembebanan rasa sakit/penderitaan oleh negara terhadap pelanggar hukum karena pelanggaran yang telah ditentukan. Dari definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa hukuman memiliki beberapa unsur, yaitu: bentuk/wujud hukuman, pihak yang berwenang memberi hukuman, subjek yang dikenakan hukuman, dan perbuatan yang menyebabkan dikenakannya hukuman.[34]

Hukuman dalam bahasa Indonesia, diartikan sebagai "siksa dan sebagainya", atau "keputusan yang dijatuhkan oleh hakim".[35] Pengertian yang dikemukakan oleh Anton M. Moeliono dan kawan-kawan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*

---

[33] *Ibid.*

[34] Paul Edwards (ed), *Encyclopedia of Phylosophy*, (New York: The Macmillan Company and the Free Press, 1967), vol. 7, hlm. 29-36

[35] W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976), hlm. 364

(KBBI) tersebut sudah mendekati pengertian menurut istilah, bahkan mungkin itu sudah merupakan pengertian menurut istilah yang nanti akan dijelaskan selanjutnya dalam tulisan ini.

Dalam hukum positif di Indonesia, istilah hukuman hampir sama dengan pidana. Walaupun sebenarnya seperti apa yang dikatakan oleh Wirjono Projodikoro, kata hukuman sebagai istilah tidak dapat menggantikan kata pidana, oleh karena ada istilah hukuman pidana dan hukuman perdata seperti misalnya ganti kerugian.[36] Sedangkan menurut Mulyatno, sebagaimana dikutip oleh Mustafa Abdullah, istilah pidana lebih tepat daripada hukuman sebagai terjemahan kata *straf*. Karena, kalau *straf* diterjemahkan dengan hukuman maka *straf recht* harus diterjemahkan hukum hukuman.[37]

Menurut Sudarto seperti yang dikutip oleh Mustafa Abdullah dan Ruben Ahmad, pengertian pidana adalah penderitaan yang sengaja dibebankan kepada orang yang melakukan perbuatan yang memenuhi syarat-syarat tertentu. Wirjono Prodjodikoro mengemukakan bahwa pidana berarti hal yang dipidanakan, yaitu yang oleh instansi yang berkuasa dilimpahkan kepada seorang oknum sebagai hal yang tidak enak dirasakannya dan juga hal yang tidak sehari-hari dilimpahkan.[38]

---

[36] Wirjono Projodikoro, *Asas-asas Hukum Pidana di Indonesia*, (Bandung: Refika Aditama, 2003), hlm. 1

[37] Mustafa Abdullah dan Ruben Ahmad, *Intisari Hukum Pidana*, (Jakarta: Balai Aksara, 1993), hlm. 47

[38] Wirjono Projodikoro, *loc. cit.*

Dari beberapa definisi yang telah dikemukakan di atas dapat diambil intisari bahwa hukuman atau pidana adalah suatu penderitaan atau nestapa, atau akibat-akibat lain yang tidak menyenangkan. Adapun bentuk hukuman dapat berupa pembebanan fisik atau hukuman badan (seperti hukuman mati), pembebanan finansial (seperti pembayaran denda), maupun perampasan kebabasan (dimasukkan penjara). Pihak yang berwenang menetapkan hukuman adalah otoritas/lembaga yang ditetapkan oleh negara, yaitu pengadilan. Subjek yang dikenakan hukuman adalah orang atau pihak yang melakukan pelanggaran hukum, sedangkan perbuatan yang dikenakan hukuman ditetapkan ketentuannya dalam perundang-undangan.

H.L.A. Hart menyebutkan, setidaknya ada lima unsur yang harus dipenuhi dalam hukuman. Kelima unsur itu adalah: (1) harus menyebabkan rasa sakit atau konsekuensi lain yang secara normal dianggap tidak menyenangkan; (2) diberlakukan terhadap pelanggar hukum; (3) menyangkut adanya pelanggaran yang nyata atau diduga kuat terjadi pelanggaran; (4) dilaksanakan dengan sengaja oleh orang lain; dan (5) ditegakkan oleh otoritas yang ditunjuk oleh sistem hukum.[39]

Menurut hukum pidana Islam, hukuman adalah seperti didefinisikan oleh Abdul Qadir Audah sebagaimana dikutip Ahmad Wardi Muslich:

---

[39] H.L.A. Hart, *Punishment and Libility: Essays in the Philosophy of Law,* (Oxford: The Oxford University Press, 1968), hlm. 4-5

العقوبة هى الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان امر الشارع

> "Hukuman adalah pembalasan atas pelanggaran perintah syara' yang ditetapkan untuk kemaslahatan masyarakat, karena adanya pelanggaran atas ketentuan-ketentuan syara'."[40]

Dari definisi tersebut dapatlah dipahami bahwa hukuman adalah salah satu tindakan yang diberikan oleh syara' sebagai pembalasan atas perbuatan yang melanggar ketentuan syara', dengan tujuan untuk memelihara ketertiban dan kepentingan masyarakat, sekaligus juga untuk melindungi kepentingan individu.

2. Tujuan Hukuman

Tujuan pemberi hukuman dalam Islam sesuai dengan konsep tujuan umum disyariatkannya hukum, yaitu untuk merealisasi kemaslahatan umat dan sekaligus menegakkan keadilan.[41] Atas dasar itu, tujuan utama dari penetapan dan penerapan hukuman dalam syariat Islam adalah sebagai berikut.

a. Pencegahan (الردع والزّجر)

Pengertian pencegahan adalah menahan orang yang berbuat *jarîmah* agar ia tidak mengulangi perbuatan *jarîmah*nya,

---

[40] Ahmad Wardi Muslich, *op. cit.*, hlm. 137

[41] 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *'Ilm ushûl al-Fiqh,* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), hlm. 198. Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh,* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Araby, 1958), hlm. 351

atau agar ia tidak terus-menerus melakukan *jarîmah* tersebut. Di samping mencegah pelaku, pencegahan juga mengandung arti mencegah orang lain selain pelaku agar ia tidak ikut-ikutan melakukan *jarîmah*, sebab ia bisa mengetahui bahwa hukuman yang dikenakan kepada pelaku juga akan dikenakan terhadap orang lain yang juga melakukan perbuatan yang sama. Dengan demikian, kegunaan pencegahan adalah rangkap, yaitu menahan orang yang berbuat itu sendiri untuk tidak mengulangi perbuatannya, dan menahan orang lain untuk tidak berbuat seperti itu serta menjauhkan diri dari lingkungan *jarîmah*.

Oleh karena perbuatan-perbuatan yang diancam dengan hukuman adakalanya pelanggaran terhadap larangan (*jarîmah* positif) atau meninggalkan kewajiban maka arti pencegahan pada keduanya tentu berbeda. Pada keadaan yang pertama (*jarîmah* positif) pencegahan berarti upaya untuk menghentikan perbuatan yang dilarang, sedang pada keadaan yang kedua (*jarîmah* negatif) pencegahan berarti menghentikan sikap tidak melaksanakan kewajiban tersebut sehingga dengan dijatuhkannya hukuman diharapkan ia mau menjalankan kewajibannya. Contohnya seperti penerapan hukuman terhadap orang yang meninggalkan shalat atau tidak mau mengeluarkan zakat.[42]

Oleh karena tujuan hukuman adalah pencegahan maka besarnya hukuman harus sesuai dan cukup mampu mewujud-

[42]A. Hanafi, *op. cit*.,1990, hlm. 255-256

kan tujuan tersebut, tidak boleh kurang atau lebih dari batas yang diperlukan, Dengan demikian terdapat prinsip keadilan dalam menjatuhkan hukuman. Apabila kondisinya demikian maka hukuman terutama hukuman *ta'zîr*, dapat berbeda-beda sesuai dengan perbedaan pelakunya, sebab di antara pelaku ada yang cukup hanya diberi peringatan, ada pula yang cukup dengan beberapa cambukan saja, dan ada pula yang perlu di-*jilid* (dicambuk) dengan beberapa cambukan yang banyak. Bahkan ada diantaranya yang perlu dimasukkan ke dalam penjara dengan masa yang tidak terbatas jumlahnya atau bahkan lebih berat dari itu seperti hukuman mati.

Dari uraian tersebut di atas jelaslah bahwa tujuan yang pertama itu, efeknya adalah untuk kepentingan masyarakat, sebab dengan tercegahnya pelaku dari perbuatan *jarîmah* maka masyarakat akan tenang, aman, tenteram, dan damai. Meskipun demikian, tujuan yang pertama ini ada juga efeknya terhadap pelaku, sebab dengan tidak dilakukannya *jarîmah* maka pelaku akan selamat dan ia terhindar dari penderitaan akibat dan hukuman itu.

b. Perbaikan dan Pendidikan (الإصْلاح والتهذيب)

Tujuan yang kedua dari penjatuhan hukuman adalah mendidik pelaku *jarîmah* agar ia menjadi orang yang baik dan menyadari kesalahannya. Di sini terlihat, bagaimana perhatian syariat Islam terhadap diri pelaku. Dengan adanya hukuman

ini, diharapkan akan timbul dalam diri pelaku suatu kesadaran bahwa ia menjauhi *jarîmah* bukan karena takut akan hukuman, melainkan karena kesadaran diri dan kebenciannya terhadap *jarîmah* serta dengan harapan mendapat rida dari Allah SWT. Kesadaran yang demikian tentu saja merupakan alat yang sangat ampuh untuk memberantas *jarîmah*, karena seseorang sebelum melakukan suatu *jarîmah*, ia akan berpikir bahwa Tuhan pasti mengetahui perbuatannya dan hukuman akan menimpa dirinya, baik perbuatannya itu diketahui oleh orang lain atau tidak. Demikian juga jika ia dapat ditangkap oleh penguasa negara kemudian dijatuhi hukuman di dunia, atau ia dapat meloloskan diri dari kekuasaan dunia, namun pada akhirnya ia tidak akan dapat menghindarkan diri dari hukuman akhirat.[43]

Di samping kebaikan pribadi pelaku, syariat Islam dalam menjatuhkan hukuman juga bertujuan membentuk masyarakat yang baik yang diliputi oleh rasa saling menghormati dan mencintai antara sesama anggotanya dengan mengetahui batas-batas hak dan kewajibannya. Pada hakikatnya, suatu *jarîmah* adalah perbuatan yang tidak disenangi dan menginjak-injak keadilan serta membangkitkan kemarahan masyarakat terhadap pelakunya, disamping menimbulkan rasa iba dan kasih sayang terhadap korbannya.

[43] Wardi Muslich, *op. cit,* hlm. 138

Hukuman atas diri pelaku merupakan salah satu cara menyatakan reaksi dan balasan dari masyarakat terhadap perbuatan pelaku yang telah melanggar kehormatannya sekaligus juga merupakan upaya menenangkan hati korban. Dengan demikian, hukuman itu dimaksudkan untuk memberikan rasa derita yang harus dialami oleh pelaku sebagai imbangan atas perbuatannya dan sebagai sarana untuk menyucikan dirinya. Dengan demikian akan terwujudlah rasa keadilan yang dapat dirasakan oleh seluruh masyarakat.[44]

3. Dasar Filosofis Pemidanaan dalam Hukum Islam

Hukum dibuat dan diterapkan dengan tujuan utnuk menciptakan ketertiban sosial *(social order)*. Tujuan tersebut dapat terealisir jika aturan hukum yang dibuat memuat jaminan tentang terpenuhinya hak-hak masyarakat sekaligus menjelaskan secara konkret kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi. Dalam pencapaian tujuan itu diperlukan lembaga atau kekuasaan yang bertugas mengawal, mengontrol, dan memastikan bahwa aturan hukum yang dirumuskan dapat berlaku. Akibatnya hukum memiliki dua kecenderungan, yaitu menindas atau otonom. Kecenderungan menindas terjadi manakala hukum diberlakukan dalam rangka pertahanan sosial, sehingga aturannya bersifat partikularistik sesuai keperluan masyarakat. Pada penegakannya, hukum pun tunduk pada kekuatan politik se-

[44] *Ibid.,* hlm. 257

hingga seringkali menjadi alat menindas bagi penguasa. Sebaliknya jika hukum dimaksudkan bukan semata-mata menegakkan ketertiban sosial tetapi untuk meletakkan legitimasi aturan-aturan yang mengikat secara formal, maka pelaksanaanya dapat dikontrol oleh pembatasan-pembatasan hukum sehingga terbebas dari politik. Dalam situasi seperti ini, hukum memiliki karakter otonom.[45]

Demi tegaknya hukum, maka perlu dirumuskan pula ketentuan tentang sanksi. Sanski ini dimaksudkan sebagai tindakan yang harus dikenakan kepada semua pihak atau oknum yang melanggar hukum atau tidak melakukan ketentuan hukum. Dalam konteks hukum publik (pidana), wujud sanksi ini berupa hukuman fisik *(punishment)* yang dikenakan kepada pelanggar hukum atau pelaku kriminal. Tindakan kriminal yang dimaksud adalah perbuatan yang ditentukan oleh pembuat hukum atau mengabaikan kewajiban yang sudah ditetapkan dalam aturan hukum.

Menurut Mustafa A. Kara, dalam *The Phylosophy of Punishment in Islamic Law*, pemberian hukuman bagi pelanggar hukum tidak semata-mata untuk memberikan pelajaran atau pembalasan bagi pelaku atas perbuatan yang telah dilakukannya. Tujuan pemberian hukuman adalah mencegah terjadinya peng-

[45] Selengkapnya lihat dalam Philippe Nonet dan Philip Selznick, *Law in Society in Transition: Toward Responsive Law,* (New York: Haper Colophon Books, 1978)

ulangan pelanggaran hukum tersebut, baik oleh individu (pelaku) maupun oleh masyarakat secara umum. Asas-asas yang terkandung dalam penetapan hukuman adalah konsekuensi, manfaat, reformasi, dan pencegahan.[46]

Paling tidak ada lima hal yang menjadi prinsip dasar dalam penerapan hukuman sehingga sebuah hukuman dapat dikategorikan memenuhi tujuannya, sebagaimana dirangkum oleh Abdul Qadir 'Audah sebagai berikut :

a. Hukuman yang dijatuhkan dapat mencegah semua orang untuk melakukan tindak pidana—sebelum tindak pidana itu terjadi. Apabila tindak pidana itu telah terjadi, hukuman itu untuk mendidik si pelaku dan mencegah orang lain untuk meniru dan mengikuti perbuatannya.
b. Batasan hukuman adalah untuk kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat. Apabila kemaslahatan masyarakat menuntut hukuman diperberat, maka hukuman diperberat. Demikian pula bila kemaslahatan masyarakat menuntut hukuman diperingan, hukuman diperingan. Dalam kaitan ini, hukuman tidak dibenarkan melebihi atau kurang dari nlai kemaslahatan masyarakat umum.

---

[46] Mustafa A. Kara, *The Philosophy of Punishment in Islamic Law,* (Michigan: University Microfilm International, 1983), hlm. 199

c. Apabila untuk memelihara masyarakat dari kejahatan si pelaku, maka si pelaku dituntut untuk dibunuh atau kejahatannya dicegah dari masyarakat. Hukuman yang harus dijatuhkan adalah hukuman mati atau memenjarakannya sampai si pelaku mati selama ia belum bertobat dan keadaannya belum menjadi baik.
d. Semua hukuman yang menghasilkan kemaslahatan individu dan memelihara kemaslahatan masyarakat adalah hukuman yang disyariatkan. Karena itu tidak boleh membatasi dengan hanya menerapkan hukuman tertentu tanpa hukuman lainnya.
e. Mendidik si pelaku kejahatan bukan berarti bentuk balas dendam atas dirinya, melainkan sebagai perbaikan dirinya. Semua hukuman—dengan pelbagai bentuknya—adalah pendidikan *(ta'dîb)*, perbaikan, dan pencegahan yang saling berbeda sesuai dengan perbedaan dosa (tindak pidana). Hukuman disyari'atkan sebagai rahmat (kasih sayang) dan kebaikan Allah terhadap hamba-Nya.[47]

Dalam hukum Islam, hukuman terhadap perbuatan-perbuatan kriminal yang termasuk dalam kategori *hudûd*, yaitu minum minuman keras/memabukkan, mencuri, perampokan, berzina, *qadzaf* (menuduh orang lain berzina), dan murtad, me-

[47] Baca: Akhsin Sakho Muhammad (eds), *Ensiklopedi Hukum Pidana Islam*, (Bogor: PT. Kharisma Ilmu, 2007), hlm. 20-21

rupakan bentuk hukuman yang secara teoritis tertulis secara eksplisit di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Selain *qishâsh (retaliation)*, yang merupakan hukuman untuk perbuatan pembunuhan atau melukai seseorang, semua pelanggaran pidana yang lainnya masuk dalam kategori *ta'zîr*. Walaupun mayoritas ulama sepakat dengan pembagian seperti ini, tidak berarti tidak ada ulama-ulama minoritas yang berpendapat lain. Perbedaan ini tampaknya terfokus pada jenis perbuatan apa yang masuk dalam kategori *hudûd*, apakah lebih dari enam perbuatan sebagaimana yang disebut di atas atau kurang dari enam, sebagai akibat dari pemahaman mereka yang berbeda-beda terhadap sumber tekstual ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis tersebut.[48]

Tidak banyak kajian yang membahas tentang sifat dasar dan tujuan dari aspek-aspek hukuman dalam hukum pidana Islam. Para ahli hukum Islam, terutama yang klasik dan menengah tampaknya tidak begitu tertarik dengan kajian semacam ini. Terutama dalam hal hukuman *hadd*, para ulama tampaknya lebih dipengaruhi oleh suatu pemahaman bahwa sumber-sumber tekstual sudah memberikan rumusan yang matang tentang bentuk hukuman yang mesti diberikan sehingga mereka cenderung untuk tidak lagi memikirkan *legal reasoning* yang ada dibalik bentuk-bentuk hukuman tersebut.

---

[48] Mohammad Salim el-Awa, *Punishment in Islamic Law,* (Indianapolis: American Trust Publication, 1982), hlm. 2

Namun demikian, di tengah minimnya produk-produk analisis mengenai teori dasar hukuman ini, beberapa ulama sejak periode awal sesungguhnya juga sudah berupaya ke arah pemikiran kritis terhadap lembaga ini. Ibn al-Qayyim, sebagai contoh, dalam *I'lâm al-Muwaqqi'în* dan karya-karya yang lain sudah berusaha untuk menganalisis lembaga hukuman ini dalam diskursus hukum pidana Islam.[49] Namun setelahnya tidak banyak yang tertarik dengan diskursus ini dan baru pada periode modern inilah para ahli hukum banyak memberikan perhatian dalam kajian-kajian mereka.

Hukum Islam mendasarkan rumusan hukuman tindak pidana pada dua aspek dasar, yaitu ganti rugi/balasan *(retribution)* dan penjeraan *(deterence)*.[50] Fungsi retributif suatu hukuman merupakan subjek yang paling banyak diperbincangkan oleh para ahli hukum pidana Islam, disamping fungsi penjeraan. Hal ini nampaknya dipengaruhi oleh ayat-ayat al-Qur'an yang banyak membahas tentang aspek retribusi ini. Dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an secara jelas dinyatakan bahwa pemberian hukuman terhadap pelaku kriminal sesungguhnya adalah sebagai balasan/ganti rugi atas perbuatan

[49] Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în,* juz 2, (Cairo: Dâr al-Fikr, 1955), hlm. 93-111

[50] Mohammed S. el-Awa, *Punishment in Islamic Law,* (Indianapolis: American Trust Publications, 1982), hlm. 2

mereka.[51] Menarik untuk diperhatikan bahwa ungkapan bahasa Arab untuk kata "balasan", yaitu *"jazâ'"*, dalam al-Qur'an digunakan untuk dua arti sekaligus, hukuman dan ganjaran. Dengan kata lain dua arti kata ini secara filosofis dimaksudkan untuk tujuan yang sama, yaitu pemberian balasan atas amal perbuatan yang baik atau ganti rugi atas pelanggaran hukum yang telah dilakukan oleh seseorang.

Menurut teori retribusi ini, alasan rasional ditegakkannya hukuman setidaknya didasarkan pada ada dua hal secara *inheren* yang mendasari; (1) kekerasan suatu hukuman, (2) keharusan hukuman itu diberikan kepada pelaku tindak kriminal.[52] Bila dibandingkan dengan bentuk hukuman dalam sistem hukum pidana lain, bentuk hukuman dalam yang dituntunkan dalam hukum pidana Islam ini dipandang sebagai suatu bentuk hukuman yang paling keras. Menurut Muhammad Quthb, kerasnya hukuman dalam pidana Islam ini karena suatu pertimbangan psikologis bahwa dalam rangka memerangi kecenderungan para kriminalis dan residivis untuk melanggar hukum, maka Islam menuntunkan pemberian hukuman yang keras yang secara *resiprocal* merupakan balasan kepada tindakan

---

[51] Hal ini dapat ditemukan misalnya dalam Q.S: 5: 33 dan 38 dan Q.S: 10: 27

[52] 'Abdullahi Ahmad al-Naim, *Toward an Islamic Reformation,* Syracuse, (New York: Syracuse University Press, 1996), hlm. 112-113; el-Awa, *op. cit.,* hlm. 25-26

kriminal yang dilakukan sehingga dengan hukuman tersebut orang menjadi jera untuk mengulangi perbuatannya lagi.[53]

Dalam era modern, pandangan tentang kekerasan hukuman dalam pidana Islam ini tampaknya lebih dipengaruhi oleh fenomena dominannya bentuk *corporal punishment* (hukuman badani) di dalamnya. Hampir semua bentuk hukuman untuk perbuatan pidana yang disebutkan dalam teks Islam memang berkisar pada hukuman-hukuman yang bersifat fisik, seperti dipotong tangan, dicambuk, dilempar batu (rajam), dan lain-lain. Hal inilah yang sesungguhnya menjadi stigma kekejaman hukuman dalam Islam.[54]

Persoalannya adalah apakah cara-cara hukuman semacam ini bersifat *tauqîfiy* yang harus dilakukan persis sebagaimana termaktub dalam ayat al-Qur'an atau hadis, atau sesungguhnya dimungkinkan adanya perubahan bentuk hukuman yang semula hanya terfokus pada siksaan fisik kepada bentuk siksaan baru yang lebih bersifat non fisik?

Lebih jauh lagi, teori kekerasan hukuman ini sesungguhnya tidak hanya menjadi isu yang kontroversial di kalangan Islam saja. Dalam topik sejenis, para ahli filsafat hukum Barat

---

[53] Muhammad Quthb, *Manhâj al-Tarbiyah al-Islâmiyah,* (Beirut: 1967), hlm. 231-234.

[54] Baca dalam: Virginia Mackey, *Punishment in the Scripture and Tradition of Judaism, Christianity, and Islam,* (New York: National Interreligious Task Force on Criminal Justice, 1983).

sejak awal juga telah memperdebatkan hal ini.[55] Mereka, secara normatif, terbelah menjadi dua kelompok. Kelompok pertama berpendapat bahwa apa yang sesungguhnya dibutuhkan bagi pelanggar hukum adalah "pengobatan" *(treatment)* ketimbang hukuman yang berat.[56] Artinya hukuman yang diberikan kepada pelaku kriminal itu semestinya tidak bersifat penyiksaan akan tetapi sekedar mengobati "sakit" yang ia derita.

Kelompok kedua, para ahli dengan pandangan yang berbeda menyatakan bahwa hukuman yang berat itu diperlukan untuk mencegah meningkatnya angka kriminalitas yang cenderung tinggi. Jadi lebih merupakan tujuan fungsional menurut kelompok kedua ini. Sebagaimana yang dapat dilihat dalam Analisis Muhammad Quthb di atas, nampaknya para juris Muslim masuk dalam kelompok kedua ini. Menurut mereka hukuman yang berat itu harus diberikan sebagai ganti rugi terhadap perbuatan kriminal yang telah dilakukan. Lebih dari itu, khususnya dalam hukuman *hadd*, argumen yang lebih khusus lagi dari para juris Muslim ini adalah bahwa hukuman yang berat itu memang harus dilakukan karena sesuai dengan

---

[55] al-Naim, *op. cit.,* hlm. 112.

[56] C. A. Baylis, "Immortality, Crime and Treatment", dalam E. H. Madden dkk (eds.), *Philosophical Perspective of Punishment,* New York, 1968, hlm. 36-48, sebagaimana dikutip Salim el-Awa, *Punishment,* hlm. 26; Secara umum tentang dasar-dasar filosofis penjatuhan hukuman, baca dalam Gertrude E. Zorsky (ed.), *Philosophical Perspectives on Punishment,* (Albany: State University of New York Press, 1972).

perintah Allah. Karenanya apa pun jenis hukuman itu harus dijalankan apa adanya.

Adapun aspek kedua yang *inheren* dalam jenis hukuman retributif adalah mengharuskan hukuman itu diberikan kepada orang yang melakukan tindakan pidana. Hal ini tentu dapat dimengerti atas dasar hukuman tentunya akan kehilangan sifat retributifnya jika tidak ditimpakan kepada setiap orang yang melakukan tindak pidana.

Kepercayaan terhadap sifat retribusi dalam pemberian hukuman ini sesungguhnya merupakan suatu hal yang universal sifatnya. Sistem hukum pidana Barat juga mengenal rumusan retribusi ini. Di Inggris mislanya, tidak hanya publik yang menghendaki hukuman yang retributif sifatnya akan tetapi doktrin ini sendiri mempunyai akar yang cukup kuat dalam jurisprudensi dan filsafat hukum Inggris. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Goodhart:

> "Retribusi dalam suatu hukuman pada dasarnya merupakan ekspresi dari ketidaksetujuan masyarakat terhadap tindakan kriminal, dan jika retribusi ini dipertimbangkan, maka berarti ketidaksetujuan masyarakat tersebut menjadi hilang."[57]

Fungsi kedua sebuah hukuman adalah penjeraan *(deterence)*. Sebagaimana dikemukakan Blanshard, sebagaimana dikutip el-Awa, bahwa "apapun bentuknya, hukuman secara

[57] Arthur Lehman Goodhaart, *English Law and the Moral Law,* (London: Stevens, 1953), hlm. 93

umum diharapkan menjadi penjera dari sebuah tindakan kriminal"[58]; penjeraan ini menjadi alasan rasional dijatuhkannya suatu hukuman. Tujuan utamanya adalah mencegah terulangnya perbuatan pidana tersebut di kemudian hari. Berbeda dengan retribusi yang cenderung melihat ke belakang, teori penjeraan ini diproyeksikan ke depan yakni pentingnya sebuah tindakan pencegahan agar kejahatan serupa tidak terjadi lagi. Ada dua tujuan yang mendasari pemberlakuan prinsip penjeraan ini, yaitu tujuan internal dan general. Secara internal, penjeraan diproyeksikan bagi si pelaku agar menjadi jera (*kapok*) untuk mengulangi perbuatannya. Sedangkan secara general diproyeksikan kepada masyarakat secara umum supaya takut melakukan tindak kriminal.

Dengan demikian sifat pokok dari penjeraan ini adalah menumbuhkan rasa takut terhadap hukuman. Aspek inilah yang oleh Howard Jones dipertanyakan keabsahannya. Bagi Jones tampaknya naif untuk mencegah terulangnya perbuatan kriminal itu dengan merangsang rasa takut manusia, *whether legally correct behavior maintained for such reasons is worth having"*[59] Poin inilah yang mungkin bisa dipertanyakan lagi bila kita mengingat

---

[58] el-Awa, *op. cit.*, hlm. 29

[59] Howard Jones, *Crime and the Penal System,* (London: University Tutorial Press, 1965), hlm. 139 ff. Baca juga Jeffrie G. Murphy (ed.), *Punishment and Rehabilitation,* (Belmonth, California: Wadsworth Pub.Co., 1995)

hak terlindung dari rasa takut sebagai salah satu bentuk hak asasi manusia yang diterima secara universal. Namun demikian, terlepas dari pro dan kontra mengenai aspek ini, secara umum sifat penjeraan hukuman ini sampai sekarang masih diterima sebagai salah satu bentuk justifikasi yang efektif dalam proses penjatuhan hukuman.

Satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa hukum pidana Islam merupakan sistem hukum yang paling kuat pengadopsiannya terhadap aspek penjeraan ini dibanding sistem pidana yang lain.[60] Islam memandang bahwa sifat penjeraan adalah hal yag paling utama dalam penetapan hukuman. Pandangan seperti ini dapat dengan jelas dalam pendapat para ulama tentang tujuan dijatuhkannya suatu hukuman. Karena pandangan seperti inilah maka al-Mawdudi mendefinisikan *hudûd* sebagai "hukuman penjeraan yang diciptakan oleh Tuhan untuk mencegah manusia melakukan pelanggaran terhadap apa yang dilarang-Nya dan mengesampingkan apa yang diperintahkan-Nya."[61]

Kekentalan sifat penjeraan dalam teori Hukuman dalam Islam, baik penjeraan terhadap si pelaku maupun masyarakat,

---

[60] el-Awa, *op. cit.,* hlm. 30

[61] 'Ali bin Muhammad bin Habib Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah,* Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1380 H, hlm. 221; Baca juga: Reuben Levy, *The Social Structure of Islam,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), hlm. 331

inilah yang tampak sekali dalam argumen-argumen para ahli hukum Islam yang umumnya mendukung teori penjeraan ini sebagai motivasi dibalik ketetapan Tuhan tentang hukuman *hadd*. Dalam tataran praktis, argumen fungsionailsme yang sering dipakai terhadap teori ini adalah kenyataan menurunnya secara drastis angka pelaku kriminalitas di negara Islam Saudi Arabia setelah diberlakukannya hukum pidana Islam ini sejak dekade delapan puluhan.[62] Kenyataan inilah yang juga sering dirujuk sebagai bukti efektivitas hukuman *hadd* yang dituntunkan oleh al-Qur'an dan hadis. Dengan teori penjeraan ini kitapun dapat memahami mengapa beberapa hukuman yang diturunkan dalam pidana Islam, seperti hukuman untuk perzinaan misalnya, harus dilakukan di depan orang banyak. Tujuan penjeraan yang umum kepada publik, yaitu agar takut berbuat hal yang serupa, tentunya menjadi alasan rasional di balik ketetapan ini.[]

[62] el-Awa, *Punishment,* hlm. 135.

Bab III
PERSPEKTIF HUKUM PIDANA ISLAM TENTANG KORUPSI

A. Korupsi dalam Perspektif Hukum dan Undang-Undang

Secara etimologis istilah korupsi berasal dari bahasa Latin *"corrumpere"*, *"corruptio"* , *"corruptus"*, yang berarti busuk, rusak, menggoyahkan, memutarbalikkan, atau menyogok. Menurut Transparency International Indonesia, korupsi adalah perilaku pejabat publik, baik politikus atau pegawai negeri, yang secara tidak wajar dan ilegal memperkaya diri atau memperkaya mereka yang dekat dengan dirinya, dengan cara menyalahgunakan kekuasaan publik yang dipercayakan kepada mereka. Secara sederhana korupsi adalah "penyalahgunaan kekuasaan untuk keuntungan pribadi." Definisi, dampak, dan motivasi korupsi berbeda-beda.[1]

[1] Lihat dalam: www.ti.or.id., diakses tanggal 10 Nopember 2011.

Istilah korupsi ini kemudian diadopsi oleh beberapa bangsa di dunia, meskipun mereka memiliki istilah tersendiri mengenai korupsi. Istilah "korupsi" yang dipakai di Indonesia merupakan turunan dari bahasa Belanda yaitu *corruptie*, *korruptie*. Tindak pidana korupsi di Indonesia diatur dalam UU No. 31 Tahun 1999 junto UU No. 21 Tahun 2001. Menurut UU No. 31 tahun 1999, yang dimaksud tindak pidana korupsi adalah perbuatan seseorang yang secara melawan hukum melakukan perbuatan memperkaya diri sendiri atau orang lain atau suatu korporasi yang dapat merugikan keuangan negara atau perekonomian negara.[2]

Adapun secara terminologis, korupsi dipahami sebagai suatu tindak pidana yang memperkaya diri yang secara langsung merugikan negara atau perekonomian negara. Jadi, unsur dalam perbuatan korupsi meliputi dua aspek. Aspek yang memperkaya diri dengan menggunakan kedudukannya dan aspek penggunaan uang negara untuk kepentingannya. Beberapa pendapat mencoba memberi batasan bahwa korupsi merupakan suatu transaksi yang tidak jujur yang dapat menimbulkan kerugian uang, waktu, dan tenaga dari pihak lain. Korupsi dapat berupa penyuapan *(bribery)*, pemerasan *(extortion)* dan nepotisme. Korupsi merupakan kejahatan luar biasa *(extra ordinary crime)* yaitu produk sikap

[2] Undang-undang ini terdiri atas tujuh bab dan 45 pasal. Ketentuan umum tentang korupsi tersebut diatur dalam bab II tentang Tindak Pidana Korupsi, pasal 2. Baca selengkapanya dalam Undang-Undang No. 31 tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

hidup dari sekelompok masyarakat yang memakai uang sebagai standar kebenaran dan kekuasaan mutlak.

Dengan demikian maka seseorang yang melakukan pelanggaran bidang administrasi seperti memberikan laporan melebihi kenyataan dana yang dikeluarkan merupakan jenis perilaku yang merugikan pihak yang berkaitan dengan laporan yang dibuatnya. Perbuatan semacam ini jika berkaitan dengan jabatan atau profesi dalam birokrasi jelas merugikan departemen atau instansi terkait. Perbuatan dimaksud, disebut korupsi dan pelaku akan dikenai hukuman pidana korupsi.[3]

Hukum Islam disyariatkan Allah SWT untuk kemaslahatan manusia. Di antara kemaslahatan yang hendak diwujudkan dengan pensyariatan hukum tersebut ialah terpeliharanya harta dari pemindahan hak milik yang tidak menurut prosedur hukum, dan dari pemanfaatannya yang tidak sesuai dengan kehendak Allah. Oleh karena itu, larangan mencuri, merampas, mencopet, dan sebagainya adalah untuk memelihara keamanan harta dari pemilikan yang tidak sah. Larangan menggunakan harta sebagai taruhan judi dan memberikannya kepada orang lain yang diyakini akan menggunakannya dalam berbuat maksiat, karena pemanfaatannya tidak sesuai dengan kehendak Allah, menjadikan kemaslahatan yang dituju dengan harta itu tidak tercapai.

---

[3] Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), hlm. 71.

Prinsip dasar *bermu'amalah maliyah* telah ditegaskan dalam banyak kesempatan oleh al-Qur'an. Diantaranya adalah bahwa dalam bermu'amalah harus menggunakan prinsip tidak berbuat *bathil*. Allah berfirman dalam surat al-Baqarah ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

"Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang *bathil* dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian daripada harta benda orang lain itu dengan jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahuinya." (QS. al-Baqarah [2]: 188)

Ayat di atas jelas melarang manusia untuk mengambil harta orang lain dengan cara-cara yang tidak benar. Dan "larangan" dalam pengertian aslinya bermakna "haram". Keharaman ini menjadi lebih jelas, dengan digunakannya lafaz *"bi al-itsmi"* yang artinya dosa. Dalam terminologi hukum pidana Islam, ayat ini dikategorikan sebagai ayat pidana karena mengandung ketentuan pidana, dan pelanggaran terhadap ketentuan tersebut dianggap sebagai *jarîmah*.

Senada dengan ayat di atas, Allah berfirman surat al-Nisa' ayat 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن

تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

> "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang *bathil*, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka-sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesunguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu." (QS. surat al-Nisa' [4]: 29)

Para ulama telah sepakat mengatakan bahwa perbuatan korupsi adalah haram berdasarkan pada unsur-unsur *gharâr* serta *mafsadat* yang terdapat di dalamnya. Unsur-unsur tersebut, seperti unsur *sariqah* (pencurian), *ikhtilâs* (penggelapan), *al-ibtizâz* (pemerasan), *al-istighlâl* atau *ghulûl* (korupsi), dan sebagainya, adalah haram (dilarang) karena bertentangan dengan *Maqashid Syari'ah* (tujuan hukum Islam). Bahkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Munas VI juga mengeluarkan dua buah fatwa, *pertama* tentang *risywah* (suap), *ghulûl* (korupsi), dan hadiah kepada pejabat, yang intinya satu, memberikan *risywah* dan menerimanya, hukumnya adalah haram. *Kedua*, melakukan korupsi hukumnya haram. Fatwa itu dikeluarkan 27 Rabi'ul Akhir 1421 H/28 Juli 2000 M.

Keharaman perbuatan korupsi dapat ditinjau dari berbagai segi, antara lain sebagai berikut.

Pertama, perbuatan korupsi merupakan perbuatan curang dan penipuan yang secara langsung merugikan keuangan

negara (masyarakat). Allah SWT memberi peringatan agar kecurangan dan penipuan itu dihindari, seperti pada firman-Nya: "Tidak mungkin seorang Nabi berkhianat dalam urusan rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan harta rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu; kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya" (QS. 3: 161). Nabi Muhammad SAW telah menetapkan suatu peraturan bahwa setiap kembali dari peperangan, semua harta rampasan baik yang kecil maupun yang besar jumlahnya harus dilaporkan dari dikumpulkan di hadapan pimpinan perang, kemudian Rasulullah SAW membaginya sesuai dengan ketentuan bahwa 1/5 dari harta rampasan itu untuk Allah SWT, Rasul, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin, dan ibnu sabil, sedangkan sisanya (4/5 lagi) diberikan kepada mereka yang ikut berperang (QS.8:41). Nabi Muhammad SAW tidak pernah menggunakan jabatannya sebagai panglima perang untuk mengambil harta rampasan di luar dari ketentuan ayat ini.[4]

Dalam satu riwayat diterangkan bahwa ayat di atas turun berkenaan dengan hilangnya sehelai kain wol berwarna merah yang diperoleh dari rampasan perang. Setelah dicari, kain itu tidak ada dalam catatan inventaris harta rampasan, ada yang

[4] Abdul Aziz Dahlan, et. al, (*ed*), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 3, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hlm. 974

berkata: "Mungkin Rasulullah SAW sendiri yang mengambil kain itu untuk beliau." Agar tuduhan itu tidak menimbulkan keresahan umat Islam, Allah SWT menurunkan ayat tersebut yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak mungkin berlaku curang/korupsi dalam hal harta rampasan.

Ayat tersebut mengandung pengertian bahwa setiap perbuatan curang, seperti korupsi akan diberi hukuman yang setimpal kelak di akherat. Hal itu memberi peringatan agar setiap pejabat tidak terlibat dalam perbuatan korupsi. Dalam sejarah Islam tercatat peristiwa-peristiwa yang mengandung arti bahwa Islam melarang keras perbuatan korupsi. Misalnya, pengawas perbendaharaan negara (*bait al-mâl*) di masa Khalifah Umar bin Abdul Aziz (63 H/682 M-102 H/720 M) memberikan sebuah kalung emas kepada putri khalifah, karena ia menganggap hal itu patut untuk menghargai pengorbanan khalifah. Setelah mengetahui hal itu, Umar bin Abdul Aziz marah dan memerintahkan agar saat itu juga kalung tersebut dikembalikan ke *baitul-mal*, karena kalung tersebut adalah milik negara dan hanya untuk negara-lah harta itu boleh digunakan.

Kedua, perbuatan korupsi yang disebut juga sebagai penyalahgunaan jabatan untuk memperkaya diri sendiri atau orang lain adalah perbuatan mengkhianati amanah yang diberikan masyarakat kepadanya. Berkhianat terhadap amanat adalah perbuatan terlarang dan berdosa seperti ditegaskan Allah SWT dalam al-Qur'an:

> "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui." (QS.8:27)

Pada ayat lain Allah SWT memerintahkan untuk memelihara dan menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya. "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya..." (QS.4:58). Kedua ayat ini mengandung pengertian bahwa mengkhianati amanat seperti perbuatan korupsi bagi pejabat adalah terlarang (haram).[5]

Ketiga, perbuatan korupsi untuk memperkaya diri dari harta negara adalah perbuatan lalim (aniaya), karena kekayaan negara adalah harta yang dipungut dari masyarakat termasuk masyarakat yang miskin dan buta huruf yang mereka peroleh dengan susah payah. Oleh karena itu, amatlah lalim seorang pejabat yang memperkaya dirinya dari harta masyarakat tersebut, sehingga Allah SWT memasukkan mereka ke dalam golongan yang celaka besar, sebagaimana dalam firman-Nya: "Kecelakaan besarlah bagi orang-orang lalim yakni siksaan di hari yang pedih" (QS.43:65).

Termasuk ke dalam kategori korupsi, perbuatan memberikan fasilitas negara kepada seseorang karena ia menerima suap dari yang menginginkan fasilitas tersebut.

---

[5] *Ibid.,* hlm. 974

Dalam perspektif hukum positif di Indoensia, korupsi telah mendapat bentuk yang relatif jelas dan baku. Misalnya, rumusan J. Soewartojo, sebagaimana dikutip oleh Evi Hartanti, dalam bukunya *Tindak Pidana Korupsi*, bahwa beberapa bentuk atau jenis tindak pidana korupsi dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Pungutan liar jenis tindak pidana, yaitu korupsi uang negara, menghindari pajak dan bea cukai, pemersan dan penyuapan.
2. Pungutan liar jenis pidana yang sulit dibuktikan, yaitu komisi dalam kredit bank, komisi tender proyek, imbalan jasa dalam pemberian izin-izin, kenaikan pangkat, punggutan terhadap uang perjalanan, pungli pada pos-pos pencegatan di jalan, pelabuhan dan sebagainya.
3. Pungutan liar jenis pungutan tidak sah yang dilakukan oleh Pemda, yaitu punggutan yang dilakukan tanpa ketetapan berdasarkan peraturan daerah, tetapi hanya dengan surat-surat keputusan saja.
4. Penyuapan, yaitu seorang penguasa menawarkan uang atau jasa lain kepada seseorang atau keluarganya untuk suatu jasa bagi pemberi uang.
5. Pemerasan, yaitu orang yang memegang kekuasaan menuntut pembayaran uang atau jasa lain sebagai ganti atau timbal balik fasilitas yang diberikan.

6. Pencurian, yaitu orang yang berkuasa menyalahgunakan kekuasaannya dan mencuri harta rakyat, langsung atau tidak langsung.[6]

B. Korupsi dalam Hukum Pidana Islam

Pada dasarnya disyari'atkannya hukum Islam adalah untuk melindungi lima pilar pokok dalam agama, yaitu agama itu sendiri, jiwa, harta, kehormatan, dan keturunan. Artinya bahwa semua bentuk ancaman dan gangguan terhadap lima hal ini sehingga berakibat keberadaannya dari diri seseorang menjadi hilang, berkurang, ataupun rusak, harus dianggap sebagai pelanggaran terhadap ketentuan hukum Islam *(jarîmah)*.

Secara epistemologis, korupsi adalah salah satu bentuk kejahatan terhadap harta. Sebagaimana tindak kejahatan terhadap lima pilar pokok dalam kehidupan manusia, maka bentuk kejahatan ini dikategorikan sebagai *jarîmah* yang harus mendapatkan sanksi. Kejahatan terhadap lima pilar pokok yang lain adalah kejahatan terhadap jiwa, kejahatan terhadap agama, kejahatan terhadap akal, kejahatan terhadap kehormatan, dan kejahatan terhadap keturunan.

Istilah korupsi dalam diskursus keislaman termasuk istilah yang belum memiliki kejelasan makna. Untuk memahami

---

[6] Evi Hartanti, *Tindak Pidana Korupsi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2005, hlm. 20

makna korupsi tentu saja tidak cukup hanya melihat definisi yang termuat dalam perundang-undangan. Al-Naim dalam bukunya, sebagaimana dikutip Abu Hapsin, memberikan pemahaman umum tentang korupsi sebagai suatu tindakan melanggar hukum dengan maksud memperkaya diri sendiri, orang lain atau korporasi yang berakibat merugikan keuangan negara atau perekonomian negara. Tindakan melanggar hukum ini tentu saja berwujud suap, *illegal profit, secret transaction,* hadiah, hibah atau pemberian, penggelapan, kolutif, nepotisme, penyalahgunaan jabatan, wewenang serta fasilitas negara.[7]

Dalam diskursus hukum pidana Islam istilah korupsi belum dikenal dan dipahami secara formal sebagai sebuah *jarîmah*, utamanya di antara yang telah diperkenalkan kepada publik, baik melalui al-Qur'an maupun Hadis. Ada beberapa kemungkinan yang menjadi faktor penyebabnya, diantaranya bahwa secara teknis operasional, al-Qur'an dan Hadis tidak merumuskan secara khusus tentang korupsi sehingga secara empirik *jarîmah* ini tidak dikenal pada masa legislasi Islam awal.

Korupsi termasuk dalam kategori kejahatan *maliyah,* yang memiliki tiga unsur: 1) adanya *tasharruf,* yakni perbuatan hukum dalam bentuk mengambil, menerima dan memberi; 2) adanya unsur pengkhianatan terhadap amanat publik yang berupa ke-

[7] Abu Hapsin, "Pidana Mati bagi Koruptor", dalam *Justisia,* Edisi 37 Th XXII 2011, hlm. 23

kuasaan; 3) adanya kerugian yang ditanggung oleh masyarakat luas atau publik.[8]

Untuk mendapatkan identifikasi yang komprehensif terhadap *jarîmah* korupsi, setidaknya perlu dikemukakan analisis terhadap beberapa istilah yang memiliki kaitan secara epistemologis dengan istilah korupsi. Beberapa *jarîmah* yang secara substansial dapat dijadikan sebagai landasan untuk merumuskan *jarîmah* ini dengan pendekatan fiqh antara lain adalah:

1. Korupsi sebagai *Ghulûl*

Ghulûl diartikan sebagai pengkhianatan terhadap *bait al-mâl* (kas perbendaharaan negara), zakat atau *ghanîmah* (harta rampasan perang). *Ghulûl* juga berarti perbuatan curang dan penipuan yang secara langsung merugikan keuangan negara (masyarakat). Dari sisi pengkhianatan terhadap harta negara ini, korupsi dapat diidentifikasi sebagai *ghulûl,* karena sama-sama melibatkan kekuasaan dan melibatkan harta publik. Istilah *ghulûl* sendiri diambil dari al-Qur'an surat Ali-Imran ayat 161:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

"Tidak mungkin seorang nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang

[8] *Ibid.,* hlm. 23-24

membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya." (QS. Ali Imran [3]: 161)

Rasulullah sendiri telah menggariskan sebuah ketetapan bahwa setiap kembali dari *ghazwah/sariyah* (peperangan), semua harta *ghanîmah* (rampasan) baik yang kecil maupun yang besar jumlahnya harus dilaporkan dan dikumpulkan di hadapan pimpinan perang, kemudian Rasulullah membagikannya sesuai ketentuan bahwa 1/5 dari harta rampasan itu untuk Allah SWT, Rasul, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin, dan ibnu sabil, sedangkan sisanya atau 4/5 lagi diberikan kepada mereka yang berperang. Nabi Muhammad SAW tidak pernah memanfaatkan posisinya sebagai pemimpin dan panglima perang untuk mengambil harta *ghanîmah* di luar dari ketentuan ayat tersebut.

Dalam suatu riwayat diterangkan bahwa ayat di atas turun berkenaan dengan hilangnya sehelai kain wol berwarna merah yang diperoleh dari rampasan, ada yang berkata: "*Mungkin Rasulullah SAW sendiri yang mengambil kain itu untuk beliau*". Agar tuduhan itu tidak menimbulkan keresahan umat Islam, Allah SWT menurunkan ayat tersebut yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak mungkin berlaku curang *(ghulûl)* dalam hal harta rampasan.

Ayat tersebut mengandung pengertian bahwa setiap perbuatan curang, seperti *ghulûl* akan diberi hukuman setimpal kelak di akhirat. Hal itu memberi peringatan agar setiap pejabat

tidak terlibat dalam tindak pidana *ghulûl*. Dalam sejarah Islam tercatat peristiwa dalam arti bahwa Islam melarang keras perbuatan *ghulûl*. Dikisahkan pada suatu ketika pengawas perbendaharaan negara *(Bait al-mâl)* di masa Khalifah Umar bin Abdul Aziz (63H/682M–102H/720M) memberikan sebuah kalung emas kepada putri khalifah, karena ia menanggap hal itu patut untuk menghargai pengorbanan khalifah. Setelah mengetahui hal itu, Umar bin Abdul Aziz marah dan memerintahkan agar saat itu juga kalung tersebut dikembalikan kepada kas negara. *Bait al-mâl* adalah milik negara dan hanya untuk negaralah harta itu boleh digunakan.

Dalam perspektif lain, *ghulûl* juga dimaknai sebagai penyalahgunaan jabatan. Jabatan adalah amanah, oleh sebab itu, penyalahgunaan terhadap amanat hukumnya haram dan termasuk perbuatan tercela. Di antara bentuk perbuatan *ghulûl* misalnya menerima hadiah, komisi, atau apa pun namanya yang tidak halal dan tidak semestinya diterima. Dalam hal ini terdapat hadis Rasulullah SAW riwayat Abu Daud ra:

مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ عَلَى عَمَلٍ فَرَزَقْنَاهُ رِزْقًا فَمَا أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ غُلُولٌ. (رواه ابو داود) [9]

[9] Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syaukâny, *Nail al-Authâr*, Juz VIII., (Kairo: Dâr al-Hadîts, t.t.), hlm. 278

> "Barangsiapa yang kami angkat menjadi karyawan untuk mengerjakan sesuatu, dan kami beri upah menurut semestinya, maka apa yang ia ambil lebih dari upah yang semestinya, maka itu namanya *ghulûl*." (HR. Abu Daud)

Menurut hadis di atas, semua komisi atau hadiah yang diterima seorang petugas atau pejabat dalam rangka menjalankan tugasnya bukanlah menjadi haknya. Ketika seorang staf pembelian sebuah kantor pemerintahan melakukan pembelian barang inventaris bagi kantornya dan kemudian dia mendapat potongan harga dari si penjual, maka jumlah kelebihan anggaran akibat potongan harga tersebut bukanlah menjadi miliknya, tetapi menjadi milik lembaga yang mengutusnya. Demikian juga manakala seorang pejabat menerima hadiah dari calon peserta tender supaya calon peserta tender yang memberi hadiah tersebut yang dimenangkan dalam sebuah proyek yang ditenderkan tersebut, juga salah satu bentuk *ghulûl*. Termasuk juga *ghulûl* adalah pencurian dana (harta kekayaan) sebelum dibagikan, termasuk di dalamnya adalah dana jaring pengaman sosial.[10]

Bentuk lain dari penyalahgunaan jabatan *(ghulûl)* adalah perbuatan kolutif misalnya mengangkat orang-orang dari keluarga, teman atau sanak kerabatnya yang tidak memiliki kemampuan untuk menduduki jabatan tertentu, padahal ada

---

[10] Syekh Muhammad al-Hamid, *Radd 'alâ al-Bâthil,* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1997), hlm. 126

orang lain yang lebih mampu dan pantas menduduki jabatan tersebut.

2. Korupsi sebagai *Sariqah*

Korupsi diidentifikasi sebagai *sariqah* dari sisi penguasaan harta yang bukan miliknya. *Sariqah* berarti mencuri, terambil dari kata bahasa Arab *sariqah* yang secara etimologis berarti melakukan sesuatu tindakan terhadap orang lain secara sembunyi. Misalnya *istaraqqa al-sam'a* (mencuri dengar) dan *musâraqat al-nazhara* (mencuri pandang).[11]

Terkat dengan batasan konsep tersebut, Abdul Qâdir 'Audah (selanjutnya disebut 'Audah) mendefinisikan *sariqah* sebagai tindakan mengambil harta orang lain dalam keadaan sembunyi-sembunyi.[12] Yang dimaksud dengan mengambil harta orang lain secara sembunyi-sembunyi adalah mengambilnya dengan tanpa sepengetahuan dan kerelaan pemiliknya. Misalnya, seseorang mengambil harta dari senuah rumah etika pemiliknya sedang bepergian atau tidur.[13]

Syekh Muhammad al-Nawawi al-Bantani mendefinisikan *sariqah* dengan "orang yang mengambil sesuatu secara sembunyi-

---

[11] Ibn al-Manzûr, *Lisân al-'Arab,* (t.tp: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), juz III, hlm. 1998; Al-Muqry al-Fayyûmî, *al-Misbâh al-Munîr,* (t.tp,, t.p., t.t.), juz I, hlm. 274; Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmy wa 'Adillatuhu,* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989), cet II, juz IV, hlm. 92.

[12] 'Abdul Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmy,* (t.tp: Mu'assasah al-Risâlah, 1977), juz II, hlm. 519

[13] *Ibid*.

sembunyi dari tempat yang dilarang mengambil dari tempat tersebut"[14] Jadi syarat *sariqah* harus ada unsur mengambil yang bukan haknya, secara sembunyi-sembunyi, dan juga mengambilnya pada tempat yang semestinya. Kalau ada barang ditaruh di tempat yang tidak semestinya untuk menaruh barang menurut beliau bukan termasuk kategori sariqah.

Sedangkan menurut Syarbinî al-Khâthib yang disebut pencurian adalah mengambil barang secara sembunyi-sembunyi di tempat penyimpanan dengan maksud untuk memiliki yang dilakukan dengan sadar atau adanya pilihan serta memenuhi syarat-syarat tertentu.[15]

Adanya persyaratan "dalam keadaan sembunyi-sembunyi", sebagaimana dalam definisi tersebut, menunjukkan bahwa orang yang mengambil harta orang lain secara terang-terangan tidak termasuk kategori pencurian yang diancam hukuman *hadd*. Alasannya adalah hadis Nabi yang menegaskan bahwa: *"Tidak dipotong tangan orang yang menipu, dan tidak pula (dipotong) tangan orang yang mencopet"* (HR. Ahmad). Yang dimaksud orang yang menipu dalam hadis tersebut adalah orang yang berpura-pura memberikan nasihat kepada seseorang pemilik harta, namun ternyata ia seorang penipu.

---

[14] Syekh Muhammad al-Nawâwî al-Bantânî, *Sullam al-Taufiq*, (Surabaya: al-Hidayah, tth), hlm 224

[15] Syarbini al-Khâthib, *Mughnî al-Muhtâj*, (Mesir: Dâr al-Bâb al-Halabî wa Awlâduhu, 1958), hlm. 158

Pencurian dilarang dengan tegas oleh Allah melalui al-Qur'an surat al-Maidah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potongah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (QS. al-Maidah [5]: 38)

Penegasan larangan mencuri juga didasarkan pada hadis Nabi:

إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا. (رواه البخارى) [16]

"Bahwasanya yang telah menyebabkan kehancuran umat sebelum kalian adalah apabila ada kaum lemah mencuri, maka ditegakkanlah hukum *hadd* seadil-adilnya, tetapi sebaliknya jika yang mencuri bangsawan, dibiarkanlah mereka. Aku bersumpah demi Allah dimana jiwaku dalam kekuasaan-Nya, seandainya Fatimah—putri Muhammad—mencuri niscaya akan kupotong tangannya."

---

[16] Imâm al-Bukhâry, *Shahîh al-Bukhâry*, Juz 21, hlm. 47, hd. no. 6289 dalam CD Maktabah Syamilah.

Dalam kajian fiqh *jinâyah*, para *fuqahâ'* mengklasifikasikan pencurian ke dalam dua kategori. *Pertama*, pencurian yang diancam dengan hukuman *hadd* (ancaman hukuman yang telah ditegaskan macam dan kadarnya dalam al-Qur'an atau Sunnah. *Kedua*, pencurian yang diancam dengan hukuman *ta'zîr* (ancaman hukuman yang bentuk dan kadarnya diserahkan kepada hakim untuk menetapkannya).

Pencurian baru dapat diancam hukuman *hadd* jika memenuhi beberapa unsur. Unsur-unsur iru adalah tindakan mengambil secara sembunyi-sembunyi, unsur benda yang diambil berupa harta, unsur benda yang diambil adalah hak orang lain, dan unsur kesengajaan berbuat kejahatan.[17] Pencurian yang diancam hukuman *hadd* dibagi menjadi dua macam: *al-sariqah sughrâ* (pencurian kecil) dan *al-sariqah kubrâ* (pencurian besar). Para ulama berpendapat bahwa karena adanya persamaan karakter dalam beberapa hal, jenis pencurian yang besar *(al-sariqah kubrâ)* dikenal juga sebagai *jarîmah hirâbah*.[18]

Dengan demikian bentuk kejahatan terhadap harta terbagi kepada:

a. Tindak kejahatan terhadap harta yang diancam dengan hukuman *hadd*, terdiri dari dua macam:
    1) Pencurian yang dikenal sebagai *al-sariqah al-sughrâ*.

---

[17] 'Abdul Qâdir 'Audah, *op.cit.,* hlm. 518

[18] Lihat: Sayid Sâbiq, *Fiqh Sunnah,* hlm. 393; 'Abdul Qâdir 'Audah, *ibid.,* hlm. 638, Ahmad Wardi Muslih, *Hukum Pidana Menurut al-Qur'an,* (Jakarta: Diadit Media, 2007), hlm. 240-241

2) Perampokan yang dikenal sebagai *al-sariqah al-kubrâ* atau *hirâbah*.

b. Tindak kejahatan pencurian yang diancam dengan hukuman *ta'zîr,* yaitu pencurian dan perampokan yang tidak mencukupi syarat-syarat untuk dijatuhi hukuman *hadd*.

Korupsi jelas merupakan tindakan kejahatan terhadap harta, karena korupsi bertujuan untuk menguasai hak milik orang lain, atau milik negara. Hanya saja mengidentifikasi korupsi sebagai *jarîmah sariqah* biasa tidaklah tepat karena ada perbedaan karakter yang cukup mendasar antara keduanya. Mungkin lebih tepat apabila korupsi diidentifikasi sebagai al-*sariqah al-kubra,* karena sifat-sifatnya yang melampaui *al-sariqah al-sughra*. Beberapa karakter dasar yang berbeda antara lain:

a. *Sariqah* dilakukan secara sembunyi-sembunyi, sedangkan *hirâbah* dilakukan secara terang-terangan.
b. *Sariqah* dilakukan secara individual sedangkan *hirâbah* dilakukan secara berkelompok dan dengan kekuatan senjata.
c. Sariqah biasanya dilakukan secara spontan, tanpa rencana yang matang, lebih kepada memanfaatkan peluang, sedangkan *hirâbah* dilakukan secara terencana, terorganisir, sistematis, terkadang diikuti dengan adanya agenda (kepentingan) yang besar.
d. Sariqah biasanya dilakukan tanpa tipu daya, sedangkan *hirâbah* dengan menggunakan tipu daya.

3. Korupsi sebagai Perbuatan *Khiyânat*

Khiyânat (khianat) adalah tidak menepati amanah, ia merupakan sifat tercela. Sifat khianat adalah salah satu sifat orang munafiq sebagaimana sabda Rasulullah SAW bahwa tanda-tanda orang munafiq itu ada tiga, yaitu apabila berkata berdusta, apabila berjanji ingkar, dan apabila diberi amanah berkhianat. Oleh karena itu, Allah SWT sangat membenci dan melarang khianat. Allah berfirman dalam surat al-Anfal [8]: 37:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾

> "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui." (QS. al-Anfal [8]: 37)

Menurut al-Raqib al-Isfahani, seorang pakar bahasa Arab, khianat adalah sikap tidak memenuhi suatu janji atau suatu amanah yang dipercayakan kepadanya. Ungkapan khianat juga digunakan bagi seseorang yang melanggar atau mengambil hak-hak orang lain, dapat dalam bentuk pembatalan sepihak perjanjian yang dibuatnya, khususnya dalam masalah mu'amalah.[19]

---

[19] Abd. Azis Dahlan (et all.), *Ensiklopedi Hukum Islam,* jilid 3, Cet. 1, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 913.

Jarîmah khiyânat terhadap amanah adalah berlaku untuk setiap harta bergerak baik jenis dan harganya sedikit maupun banyak.[20] Orang-orang yang beriman mestinya menjauhi sifat tercela ini, bahkan seandainya mereka dikhianati Rasulullah melarang untuk membalasnya dengan pengkhianatan pula. Hadis Rasulullah SAW riwayat Ahmad dan Abu Daud ra:

أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكَ وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ

> "Sampaikan amanat kepada orang yang mempercayaimu dan jangan berkhianat kepada orang yang mengkhianatimu"[21]

4. Korupsi sebagai *Risywah* (Suap)

Secara harfiyah, suap (*risywah*) berarti البرطيل batu bulat yang jika dibungkamkan ke mulut seseorang, ia tidak akan mampu berbicara apa pun.[22] Jadi suap bisa membungkam seseorang dari kebenaran. Menurut Ibrahim an-Nakha'i suap adalah suatu yang diberikan kepada seseorang untuk menghidupkan kebatilan atau untuk menghancurkan kebenaran. Syekh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz mendefinisikan suap dengan memberikan harta kepada seseorang sebagai kompensasi pelaksana-

---

[20] Ahmad Abu al-Rus, *Jarâ'im al-Sariqât wa al-Nasbi wa Khiânat al-Amânah wa al-Syaik bi Dûni Rasîd*, (Iskandariyah: al-Maktabah al-Jâmi' al-Hadîts, 1997), hlm. 580.

[21] CD-ROM Mausû'ah al-Hadîts asy-Syarîf, Edisi 1, 2, (Syarikah Shakhr Libarnamij al-Hasîb, 1991)

[22] Muhammad al-Azhari, *Tahdzîb al-Lughah*, (Kairo: Dâr al-Qawmiyyah, 1964), hlm. 1

an maslahat (tugas, kewajiban) yang tugas itu harus dilaksanakan tanpa menunggu imbalan atau uang tip.[23] Sedangkan menurut terminologi fiqh, suap adalah segala sesuatu yang diberikan oleh seseorang kepada seorang hakim atau yang bukan hakim agar ia memutuskan suatu perkara untuk (kepentingan)-nya atau agar ia mengikuti kemauannya.[24]

Dasar hukum pelanggaran suap adalah Allah berfirman dalam surat al-Maidah ayat 42:

سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ ۚ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾

> "Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram. jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), Maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka Maka mereka tidak akan memberi mudharat kepadamu sedikitpun. dan jika kamu memutuskan perkara mereka, Maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan adil, sesungguhnya

---

[23] Abu Abdul Halim Ahmad. S., *Suap, Dampak dan Bahyanya bagi Masyarakat*, Cet 1, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), hlm. 20-21

[24] Muhammad Amin ibn Abidîn, *Radd al-Mikhtâr 'Ala al-Durr al-Mukhtâr; Hashiyat Ibn Abidîn*, juz VII, (Beirut: Dâr al-Ihya', 1987), hlm. 5

Allah menyukai orang-orang yang adil." (QS. al-Maidah [5]: 42)

Suap bisa terjadi apabila unsur-unsurnya telah terpenuhi. Unsur-unsur suap meliputi, pertama yang disuap *(al-murtasyi)*, kedua, penyuap *(al-râsyi)*, dan ketiga, suap *(al-risywah)*. Suap dilarang dan sangat dibenci dalam Islam karena sebenarnya perbuatan tersebut (suap) termasuk perbuatan yang *bathil*. Allah berfirman dalam surat al-Baqarah ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

"Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang *bathil* dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, Padahal kamu mengetahui." (QS. al-Baqarah [2]: 188)

Baik yang menyuap maupun yang disuap dua-duanya dilaknat oleh Rasulullah SAW sebagai bentuk ketidaksukaan beliau terhadap perbuatan keduanya. Rasulullah SAW bersabda:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي.[25]

"Rasulullah SAW melaknat penyuap dan yang disuap."

---

[25] CD-ROM Mausû'ah al-Hadîts asy-Syarîf, Edisi 1, 2, Syarikah Shakhr li Barnamij al-Hasîb, 1991. lihat juga di kitab *Shahîh Ibn Hibbân* hlm. 457

Riwayat yang lain, al-Thabrany dalam *al-Kabîr*-nya dari Tsaubah ra berkata:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ وَالرَّائِشَ يَعْنِي الَّذِي يَمْشِي بَيْنَهُمَا.[26]

> "Rasulullah SAW melaknat penyuap dan yang disuap dan si perantara. Artinya orang yang menjadi perantara suap bagi keduanya."

Suap dengan segala bentuknya haram hukumnya. Di antara bentuk suap adalah hadiah. Seorang pejabat haram hukumnya menerima hadiah. Bahkan termasuk hadiah yang diharamkan bagi seorang pejabat yang meski tidak sedang terkait perkara atau urusan, telah membiasakan saling memberi hadiah jauh sebelum menjadi pejabat, namun setelah menduduki jabatan terjadi peningkatan volume hadiah dari kebiasaan sebelumnya.[27] Seorang pejabat juga haram menerima hadiah dari seseorang yang jika bukan karena jabatannya, niscaya orang tersebut tidak akan memberikannya.[28] Umar bin Abdul Aziz suatu ketika diberi hadiah oleh seseorang tetapi ditolaknya karena waktu itu dia sedang menjabat sebagai khalifah. Orang yang memberi hadiah kemudian

---

[26] Abu al-Qâsim Sulayman ibn Ahmad al-Thabrâny, *al-Mu'jam al-Kabîr*, editor: Hamdi 'Abd al-Majîd al-Salafy, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Araby, 1985), hlm. 354

[27] Muhammad Amin ibn Abidîn, *Radd al-Mukhtâr*, juz IV, hlm. 34

[28] *Ibid.*, Juz V, hlm. 373

berkata: "Rasulullah pernah menerima hadiah". Lalu Umar menjawab: "hal itu bagi Rasulullah merupakan hadiah tapi bagi kita itu adalah *risywah* (suap)."[29]

Seorang pejabat boleh menerima hadiah dengan beberapa syarat: *Pertama,* pemberi hadiah bukan orang yang sedang terkait perkara dan urusan. *Kedua,* pemberian tersebut tidak melebihi kadar volume kebiasaan sebelum menjabat.[30] Jika seseorang kehilangan haknya dan dia hanya bisa mendapatkan hak tersebut dengan cara menyogok atau seseorang tertindas, ia tidak mampu menolaknya kecuali dengan menyogok, maka lebih baik ia bersabar sampai Allah memudahkan baginya kepada jalan terbaik untuk menghilangkan ketertindasan tersebut dan bisa memperoleh haknya. Tetapi apabila tetap menggunakan suap dalam kondisi seperti itu, maka dosanya ditanggung orang yang menerima suap sedangkan orang yang menyuap tidak berdosa. Para ulama sebagian besar mendasarkan pendapat tersebut kepada hadis orang-orang yang menjilat yang meminta zakat kepada Nabi kemudian Nabi memberi kepada mereka padahal mereka tidak berhak. Diriwayatkan dari Umar ra.:

إِنْ أَحدُكُمْ لِيُخْرِجَ بِصَدَقَةٍ مِنْ عِنْدِي يَتَأَبَّطُهَا – يَحْمِلُهَا

[29] Muhammad Yusuf al-Qardhâwî, *al-Halâl,* hlm. 230

[30] *Al-Fatwâ al-Hindiyah,* Juz III, (Bulak: Dâr al-Thabâ'ah al-Amîrah, t.t.), hlm. 224

تَحْتَ إِبْطِهِ – وإِنَّمَا هِيَ لَهُ نَارٌ ! يَارَسُوْلَ اللهِ كَيْفَ تَعْطِيْهِ وَقَدْ عَلِمْتَ اَنَّهَا لَهُ نَارٌ ؟ قَالَ فَمَا اَصْنَعُ ؟ يَأْبَوْنَ اِلاَّ مَسْئَلَتِي وَيَأْبَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لِي الْبُخْلَ.

"Apabila salah satu di antara kamu mengeluarkan zakat dari sisiku dengan cara mengempitnya—membawa zakat tersebut di bawah ketiaknya—sesungguhnya zakat itu baginya adalah api! Wahai Rasulullah bagaimana Anda memberikan kepadanya padahal Anda tahu bahwa zakat itu baginya adalah api? Rasulullah menjawab: Apa yang harus kulakukan? Mereka menolak kecuali masalahku dan Allah menolak kekikiran untukku."

Berdasarkan uraian rumusan dan pendapat para *fuqahâ'* di atas kiranya dapat disimpulkan dengan lugas bahwa jika seseorang mengambil harta yang bukan miliknya secara sembunyi-sembunyi dari tempatnya *(hirz mitsl)* maka itu dikategorikan sebagai pencurian, jika ia mengambilnya secara paksa dan terang-terangan, maka dinamakan merampok *(hirâbah)*, jika ia mengambil tanpa hak dan lari, dinamakan mencopet *(ikhtilâs)*, dan jika ia mengambil sesuatu yang dipercayakan padanya, dinamakan *khiyânah*. Namun mayoritas ulama Syafi'iyyah lebih cenderung mengkategorikan korupsi sebagai tindak pengkhianatan, karena pelakunya adalah orang yang dipercayakan untuk mengelola harta kas negara. Oleh karena seorang koruptor mengambil harta yang dipercayakan padanya untuk dikelola, maka tidak dapat dihukum potong tangan. Dalam kon-

teks ini, '*illat* hukum untuk menerapkan hukum potong tangan tidak ada. Dari pembahasan ini, kita dapat menyimpulkan bahwa dalam perspektif *fuqahâ'* Syafi'iyah, tindak pidana korupsi tidak dapat dikategorikan sebagai pencurian. Karena tidak memenuhi syarat-syarat yang ditentukan dalam *sariqah*. Korupsi hanya dapat dikategorikan sebagai tindakan pengkhianatan.

Rumusan atas tindak pidana korupsi oleh kelompok Syafi'iyah di atas secara normatif telah memenuhi semua ketentuan yang diatur dalam fiqh maupun ushul fiqh. Dan memang para *fuqahâ'* melakukan pendekatan dari sisi fiqhiyah. Permasalahannya adalah bahwa korupsi adalah tindak kejahatan yang sangat kompleks, rumit, dan memiliki cakupan yang luas dan karenanya memberikan efek sosial-politik yang besar dan luas pula. Artinya bahwa untuk menganalisis korupsi sebagai sebuah tindakan kriminal, harus melibatkan beberapa pendekatan lain, seperti pendekatan sosial, hukum, tata negara, dan politik, sehingga dapat dihasilkan kesimpulan secara komprehensif. Salah satu sisi dari korupsi yang tidak banyak mendapat perhatian para *fuqahâ'* adalah biaya/efek sosial *(social cost/effect)* serta biaya/efek politik *(political cost/effect)* yang pasti ditimbulkan dan mengiringi tindak pidana korupsi. Tidak dilihatnya sisi ini oleh para *fuqahâ'* berakibat hasil identifikasinya tidak sempurna, utamanya dalam konteks teori hukum modern. Sederhananya, hanya dengan formulasi berbasis fiqh/ ushul fiqh, maka tidak akan mampu mengungkap sisi korupsi sebagai

tindak kejahatan luar biasa *(extraordinary crime)* yang oleh karenanya dapat diberlakukan asas berlaku surut kepadanya *(asas raj'iyyah)*. Ini sangat penting dalam konteks pemberantasan korupsi, karena tanpa pemberlakuan asas ini mustahil korupsi dapat diberantas secara tuntas di negeri ini.[]

Bab IV
REFORMULASI TEORI HUKUMAN KORUPSI MENURUT HUKUM PIDANA ISLAM

A. Karakteristik Pemidanaan dalam Islam

Riset terhadap fenomena kriminal dan hukum pidana pada beberapa dekade terakhir ini telah membuahkan pemikiran akan pentingnya sifat rasional dalam pemberian hukuman yang lain selain dua aspek retribusi dan penjeraan. Dan perhatian para ahli *phenomenology* modern sekarang ini tampak lebih tertuju pada sifat reformasi *(reformation)* dari suatu hukum pidana.[1] Bagi para kriminolog, reformasi itu sendiri lebih sinonim dengan arti "pengobatan" *(cure)*. Kecenderungan ini

[1] Salim el-Awa, *Punishment,* hlm. 34; al-Naim, *Toward,* hlm. 112. Baca juga secara umum teori ini dalam Frederick Howard Wines, *Punishment and Reformation: A Study of the Penitentiary System,* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1919)

lebih didasari oleh suatu pemikiran bahwa orang yang melakukan tindak kriminal itu tidak lagi tepat dipandang sebagai "orang yang jelek" akan tetapi "orang yang sakit". Argumen mereka adalah bahwa ibarat orang yang sakit, orang yang melakukan tindakan pidana itu sangat membutuhkan pertolongan karena *"... something has gone wrong which leads him to react in an antisocial way in situations which stimulate others to contructive actions"*[2] Penekanan kepada aspek reformasi dalam hukuman inilah yang sekarang ini banyak mewarnai sistem hukum pidana yang berlaku di hampir semua negara Barat. Walaupun secara teoritis teori hukuman ini masih dalam perdebatan antara yang pro dan kontra, banyak negara Barat cenderung kepada filsafat hukuman seperti ini.

Kerangka epistemologis ini berimbas pada bentuk-bentuk hukuman yang tidak berupa siksaan badaniyah *(corporal punishment)* dan pelaksanaan hukumannya pun lebih terfokus pada person si pelaku kriminal tanpa harus melibatkan orang lain yang tidak tersangkut tindakan kriminal tertentu. Karenanya bentuk hukuman yang paling sering dijatuhkan adalah adalah hukuman kurungan/penjara. Hukuman-hukuman badaniyah seperti cambukan atau siksaan badan lainnya sudah tidak dipraktekkan lagi, dan hukuman itu pun tidak perlu lagi dilaksanakan di depan persaksian orang banyak.

---

[2] Salim el-Awa, *ibid.,* hlm. 34

Bagaimana kemudian sikap para ulama terhadap fenomena ini. Kebanyakan para ahli hukum pidana Islam tampaknya masih cenderung kepada pandangan bahwa dalam bentuk-bentuk hukuman yang sudah diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an dan hadis maka tidak mungkin dicarikan justifikasi untuk merubahnya. Artinya dalam hal hukuman *hudûd* dan *jinayat*, filsafat reformasi hukuman tidak bisa dijadikan alasan pembenar untuk merubah bentuknya. Potong tangan harus tetap diberlakukan kepada orang yang mencuri, cambukan atau rajam untuk orang yang berzina, *qishâsh* untuk pembunuhan, dan sebagainya. Dengan kata lain bahwa secara epistemologis, argumen *religious idealism* (bahwa semua bentuk hukuman yang dikemukakan dalam al-Qur'an dan hadis tidak bisa diubah karena merupakan ketentuan Tuhan) masih kuat diyakini oleh para ulama.

Berbeda dengan para ulama, menurut Syahrur, diumumkannya saknsi kepada masyarakat/publik mengandung dua signifikasi. *Pertama* sebagai pesan pendidikan dan memberikan efek jera bagi masyarakat agar tidak melakukan tindakan pelanggaran hukum. Anggapan ini dapat dibenarkan meskipun tingkat signifikansinya justru lebih rendah. *Kedua*, bahwa transparansi sanksi hukum dalam Islam merupakan hak terbesar dan terpenting bagi manusia sebagai lawan dari ampunan hakim dan hukum.[3]

---

[3] Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2007), hlm. 225

Syahrur menambahkan bahwa seharusnya pemimpin eksekutif dan legislatif dalam suatu negera mengetahui bahwa setiap sanksi hukum harus didasarkan pada keadilan hukum dan harus dilaksanakan secara transparan dan terang-terangan. Dengan demikian seandinya masyarakat menuntut informasi yang jelas menyangkut bukti-bukti yang mendasari diberlakukannya sanksi hukum pada terdakwa/terhukum, pemerintah wajib membeberkannya. Tidak ada satu pun pihak penguasa yang berhak mengumumkan sanksi hukum sebelum mempunyai bukti-bukti yang berlapis dan meyakinkan. Inilah yang disebut oleh Syahrur sebagai mekanisme demokrasi dalam penetapan sanksi hukum *(dimuqriyat al-'uqûbat)* dalam Islam. Demokrasi hukum ini berfungsi sebagai katup pengaman yang menjamin semua pihak yang terkait dalam proses hukum mendapatkan hak-haknya.[4]

Dalam rangka menegakkan supremasi hukum maka penerapan hukuman dalam sistem peradilan Islam juga harus didasarkan pada beberapa asas peradilan. *Pertama,* asas legalitas, dimana hukuma hanya dapat diterapkan setelah adanya *nash* yang mengatur. Hal ini didasarkan pada surat al-Isra': 15:

مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ
عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ

[4] *Ibid*.

نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾

"Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), maka sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang sesat maka sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul." (QS. al-Isra' [17]: 15)

Dari ayat tersebut lahirlah kaidah:

لاَ حُكْمَ لِأَفْعَالِ الْعُقَلاَءِ قَبْلَ وُرُوْدِ النَّصِّ.

"Sebelum ada *nash* (ketentuan), tidak ada hukum bagi perbuatan orang-orang yang berakal sehat" (maksudnya, tidak ada perbuatan *mukallaf* yang dapat dihukum kecuali setelah adanya ketentuan *nash*).

Kedua, asas kemaslahatan umat, artinya setiap hukuman yang diterapkan harus mengandung empat aspek:

1. Aspek *retribution, y*aitu bahwa dalam pemidanaan harus termuat unsur pembalasan bagi pelaku kejahatan. Jangka panjang dari aspek ini adalah pemberian perlindungan terhadap masyarakat luas *(social defence)*. Contohnya adalah hukum *qishâsh* yang dapat menjamin kelangsungan hidup.[5] Hukuman mati (*qishâsh*)

[5] Sebagaian kalangan berpendapat bahwa hukuman *qishâsh* itu kejam dan melanggar hak asasi manusia. Namun hal ini bertolak belakang dengan fenomena di lapangan bahwa ternyata masyarakat justru men-

merupakan ekspresi bentuk keadilan yang tertinggi, karena di dalamnya termuat keseimbangan antara dosa dan hukuman. Ketinggian nilai keadilan dan kemanusiaan pada hukuman mati hanya dapat disadari oleh mereka yang berakal sehat dan lurus.

2. Aspek *special prevention, a*rtinya pencegahan bagi terpidana dari kemungkinan mengulangi perbuatan jahatnya. Dalam aspek ini secara implisit terkandung nilai *treatment,* sebab tercegahnya seseorang dari berbuat jahat bisa melalui penderitaan akibat dipidana atau timbul dari kesadaran pribadi selama menjalani pidana.
3. Aspek *general prevention*. Yakni tercegahnya masyarakat luas dari kemungkinan terpengaruh terpidana untuk melakukan kejahatan.
4. Aspek memperhatikan korban kejahatan, khususnya korban yang bersifat indivikatif dan atau korban yang ditimbulkan oleh kegiatan terpidana secara langsung.

---

dukung hukuman *qishâsh* ini. Contohnya adalah pada waktu tragedi "petrus" (pembunuhan misterius) terjadi di Indonesia beberapa tahun yang lalu. Masyarakat ternyata lebiih memilih untuk memberlakukan peradilan ilegal untuk menghakimi sendiri pelaku kejahatan tersebut. Bukankah ini bentuk kekejaman yang lain, yang bisa jadi lebih kejam dari hukum Islam. Akan tetapi dampak positifnya pada saat itu masyarakat justru merasa lebih aman dan tenteram. Para pelaku kejahatan menjadi jera untuk menebar teror dan kejahatan sebab mereka jera terhadap hukuman yang diberlakukan oleh masyarakat.

Ketiga, asas keadilan yang merata, artinya bahwa hukum harus ditegakkan secara adil dengan tidak memihak kepada salah satu golongan. Asas ini dipraktekkan dengan sangat baik oleh Rasulullah dan kemudian dilanjutkan oleh para sahabat. Asas ini pada tataran tertentu akan menciptakan rasa terayomi dan nyaman dalam masyarakat luas.

Keempat, asas pencegahan dari perbuatan jahat. Yakni asas yang diberlakukan dalam rangka mencegah agar pelaku kejahatan tidak mengulangi kejahatannya setelah menerima sanksi pidana, dan bagi masyarakat luas agar tidak melakukan pebuatan kejahatan serupa. Abdul Qadir 'Audah berpendapat bahwa pemidanaan dalam Islam pada prinsipnya mengandung dua aspek, yakni pencegahan *(al-rad'u wa al-zajru)* dan aspek pendidikan *(al-ishlâh wa al-tahdzîb)*.[6]

Kelima, asas pertanggungjawaban pidana. Artinya dalam sistem peradilan Islam bahwa setiap orang harus bertanggung jawab atas perbuatan pidananya. Dalam konteks ini kedatangan Islam dengan paradigma barunya kiranya sangatlah tepat sebagai koreksi atas praktek dan tradisi Jahiliyah yang sangat berlebihan seperti adanya dosa turunan dan *qishâsh* yang berlebihan.[7]

---

[6] 'Abdul Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmiy,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.) hlm. 234-235

[7] Baca: Makhrus Munajat, "Penegakan Supremasi Hukum dalam Sejarah Peradilan Islam", dalam *Asy-Syir'ah* No. 8 Tahun 2001, hlm. 65-67.

Sementara itu dalam bahasa yang lain Muhammad Syahrur berpendapat bahwa di dalam al-Qur'an disebutkan sejumlah bentuk sanksi hukum, antara lain potong tangan, gantung (hukuman mati), dan cambuk. Hukum cambuk termasuk kategori hukum *haddiyah* (tidak ada keringanan hukum), sedangkan hukuman potong tangan dan gantung termasuk dalam kategori *hudûdiyah* yang memberikan peluang keringanan hukum. Sedangkan hukuman penjara/kurungan tidak disebutkan dalam al-Qur'an sebagai bentuk hukuman yang ditetapkan oleh Allah. Tentang penjara ini Allah menyebutkannya dalam kisah Nabi Yusuf sebagai bentuk hukuman yang ditetapkan oleh manusia, yaitu Aziz, penguasa Mesir saat itu.

Allah tidak memasukkan penjara sebagai bagian dari sanksi hukum yang dibatasi-Nya karena pada satu sisi bentuk sanksi ini diserahkan sepenuhnya kepada manusia. Pada sisi lain, hukuman penjara pada hakekatnya adalah bentuk hukuman yang merendahkan kemuliaan manusia karena hal paling berharga bagi mereka adalah kebebasan. Adapun potong tangan adalah sanksi hukum maksimal bagi pencurian, sebagaimana hukuman mati adalah sanksi hukum maksimal bagi pembunuhan. Oleh karena itu, penerapan keduanya termasuk bagian yang memiliki syarat-syarat yang sangat khusus.

Dan saat ini jika kita bandingkan antara hukuman cambuk dengan penjara tentu lebih ringan hukuman cambuk. Hal ini karena ecara mendasar hukuman cambuk adalah sanksi atas hasil dari tindakan hukum bukan sarana untuk mencari ke-

benaran atau interogasi (pada terdakwa). Kriteria/karakteristik hukuman cambuk dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Tidak menjadikan seseorang berhenti dari pekerjaannya.
2. Tidak berpengaruh buruk pada orang-orang yang menjadi tanggungan terhukum, seperti anak dan istri.
3. Negara tidak perlu mengeluarkan banyak biaya, seperti mendirikan bangunan penjara dan menggaji para sipir (termasuk menyediakan makanan dan fasilitas yang lain—red).
4. Tidak menyebabkan perubahan karakter (negatif) pada diri terhukum. Hal ini berbeda dengan hukuman penjara yang memberikan pengaruh negatif pada akhlak nara pidana.

Jika disuruh memilih, terhukum tentu akan cenderung memilih hukuman cambuk daripada penjara. Misalnya, sebuah survey terhadap para narapidana yang pernah dipenjara, manakah yang lebih mereka pilih anatar dicambuk seratus kali atau dipenjara selama satu tahun, mayoritas responden akan memilih hukuman cambuk.[8]

Pada masa Nabi Muhammad, orang-orang di dataran Arab telah mengadopsi berbagai macam adat. Praktek adat ini dalam banyak hal telah mempunyai kekuatan hukum dalam masya-

[8] Baca: Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Kontemporer*, hlm. 226-227

rakat.[9] Dalam hubungannya dengan keberlangsungan hukum pra-Islam, Nabi Muhammad tidak melakukan tindakan-tindakan perubahan terhadap hukum yang ada sepanjang hukum tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip ajarannya yang fundamental.[10] Dengan demikian Nabi Muhammad dalam kapasitasnya sebagai pembuat hukum dari sebuah agama yang baru melegalkan hukum lama disatu sisi, dan mengganti beberapa hal yang tampaknya tidak konsisten dengan prinsip-prinsip hukum.[11] Hukum yang direvisi oleh Rasulullah antara lain perkawinan dengan ibu tiri, poliandri, menikahi wanita tanpa batas jumlahnya, hubungan seksual yang tidak sah, aborsi, pembunuhan bayi perempuan, balas dendam hukum *qishâsh*, perlindungan pencuri bagi bangsawan, perceraian berulang-ulang, dan sebagainya.[12] Penyimpangan nilai-nilai moral dalam hukum pra-Islam nampak sekali dalam sistem pemidanaan (peradilan), terutama pada *jarîmah qishâsh* dan *diyât*. Keadaan demikian dapat dibuktikan oleh peristiwa sejarah yang terjadi di kalangan masyarakat Arab Jahiliyah.

---

[9] Duncan B. Mac Donald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, (London: Publishers Limited, 1985), hlm. 68

[10] Wali Allah al-Dihlawi, *Hujjat Allâh al-Bâlighah, (*Kairo: Dâr al-Turâts, 1185 H), hlm. 124. Hal ini juga dinyatakan dalam al-Qur'an surat al-Baqarah: 135 dan surat Ali-Imran: 67-68.

[11] Reuben Levy, *The Social Structure of Islam,* (Cambridge: University Press, 1975), hlm. 251.

[12] *Ibid*.

Salah seorang dari kabilah Gani membunuh Says bin Zuhair, makan datanglah Zuhair, ayah Says, untuk meminta pembalasan kepada suku Gani. Mereka berkata: "Apa kehendakmu atas kematian Says?" Jawab Zuhair: "satu dari tiga hal dan tidak bisa diganti", yaitu menghidupkan kembali Says, atau mengisi selendangku dengan binatang-binatang dari langit, atau engkau serahkan kepadaku semua anggota kabilah Gani untuk saya bunuh semua, dan sesudah itu aku belum merasa telah mengambil sesuatu ganti rugi atas kematian Says"[13]

Tuntutan ini semakin membuat rawan keadaan apabila ternyata si korban dari kalangan kabilah terhormat atau pimpinan kabilah itu sendiri. Hal ini terjadi karena ada sebagian dari kabilah-kabilah Arab yang mengabaikan tuntutan wali si korban, bahkan sebaliknya mereka memberikan perlindungan terhadap si pembunuh.[14] Inilah yang sangat potensial memicu perang antar kabilah yang di dalamnya melibatkan orang-orang yang tidak berdosa.[15]

Di sisi lain, memang orang-orang Arab mempunyai tradisi balas dendam, bahkan terhadap hal yang telah dilakukan beberapa abad silam.[16] Kalau seseorang anggota keluarga ter-

---

[13] 'Abd al-Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmiy,* hlm. 271; Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 87-88

[14] *Ibid*.

[15] Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* (Beirut: Dar-al-Fikr, 1992), juz II, hlm. 433.

[16] Abdurrahman I Doi, *Tindak Pidana dalam Syariat Islam,* alih bahasa Wadi Masturi dan Basri Iba Asghari, (Jakarta: PT. Meltro Putra, 1992), hlm. 24.

bunuh, maka pembalasan dilakukan terhadap keluarga pembunuh yang tidak berdosa disamping pembunuhnya sendiri.[17]

Al-Qur'an dan praktek nabi memperkenalkan berbagai modifikasi terhadap praktek hukuman ini, akan tetapi ide utama dari prinsip-prinsip yang mendasarinya tidak bersifat baru, melainkan telah lama dipraktekkan masyarakat Arab sebelum munculnya Islam.[18]

Perubahan utama yang dilakukan oleh Islam adalah prinsip keseimbangan[19] ke dalam kerangka hukum yang berdimensi keadilan.[20] Dalam hukum Islam satu jiwa harus diambil karena perbuatan menghilangkan nyawa orang lain atau pemberian kompensasi harus dilakukan terhadap keluarga korban. Aturan ini tidak mempersoalkan status suku atau kedudukan si korban dalam sukunya sebagaimana dipraktekkan pada masyarakat Arab Jahiliyyah, tetapi lebih dari itu, sebagaimana yang dikata-

---

[17] *Ibid*.

[18] Mohammad Salim el-Awa, *Punishment in Islamic Law,* (Indianapolis: American Trust Publication, 1982), hlm. 69-71

[19] Lihat al-Qur'an surat al-Maidah: 45; al-Baqarah: 178

[20] Hukuman *qishâsh* tidak selamanya berupa balasan yang seimbang, karena dalam al-Qur'an ada unsur pemaaf, jadi hukum balas diterapkan bila wali menghendaki. Dengan demikian hukum *qishâsh* bukan kewajiban melainkan hak bagi si koban atau wali. Lihat Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), juz II, hlm. 123; Bandingkan dengan Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah,* (Damaskus: Al-Ahâli li al-Tibâ`ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî`, 1990), hlm. 456.

kan Coulson, "sesuai dengan standar moral keadilan dan nilai tebusan yang pasti terhadap pihak yang menjadi korban."[21]

Ketentuan di atas sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 178:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishâsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih." (QS. al-Baqarah [2]: 178)

Menurut Imam al-Baidhawi sebagaimana dikutip oleh Sayyid Sabiq, bahwa turunnya ayat tersebut berkenaan dengan dua kabilah yang berhutang darah. Salah satu lebih kuat dari lainnya. Lalu kabilah yang kuat bersumpah: "Kami harus mem-

[21] N.J. Coulson, *A History of Islamic Law,* (Edinburg: Edinburg University Press, 1971), hlm. 78

bunuh orang merdeka di antara kalian sebagai akibat terbunuhnya hamba sahaya kami, dan kami akan membunuh laki-laki sebagai akibat terbunuhnya perempuan dari suku kami."[22]

Dalam hukum *hadd* juga ditemukan adanya pembenahan sistem hukum seperti dalam kasus delik pencurian misalnya. Pada masa pra-Islam, hukum yang diberlakukan terlalu diskriminatif, terutama antara kalangan bangsawan dengan rakyat jelata.[23] Hal ini dapat dilihat secara jelas dalam sebuah hadis riwayat Imam Bukhari yang menceritakan bahwa suatu ketika Usamah ibn Zaid—sahabat kesayangan Rasulullah—meminta maaf atas kesalahan Fatimah binti al-Aswad karena telah mencuri. Rasulullah pun berkata: "Apakah kamu meminta syafaat mengenai sesuatu dari hukuman yang telah ditetapkan oleh Allah SWT?" Kemudian beliau bersabda:

إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا. (رواه البخارى) [24]

---

[22] Sayyid Sâbiq, *Fiqh Sunnah,* II, hlm. 433

[23] T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *2002 Mutiara Hadits,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), juz IV, hlm. 68-69

[24] Imâm al-Bukhâry, *Shahîh al-Bukhâry*, Juz 21, hlm. 47, hd. no. 6289 dalam CD Maktabah Syamilah, atau lihat Imâm al-Bukhâry, *Shahîh al-Bukhâry*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), juz IV, hlm. 48

> "Bahwasanya yang telah menyebabkan kehancuran umat sebelum kalian adalah apabila ada kaum lemah mencuri, maka ditegakkanlah hukum *hadd* seadil-adilnya, tetapi sebaliknya jika yang mencuri bangsawan, dibiarkanlah mereka. Aku bersumpah demi Allah dimana jiwaku dalam kekuasaan-Nya, seandainya Fatimah—putri Muhammad—mencuri niscaya akan kupotong tangannya."

Di samping contoh tersebut di atas, ada sebagian hukum jahiliyah, yang disebabkan oleh perbedaan kabilah, tidak menerapkan sanksi bagi *jarîmah-jarîmah* tertentu sehingga berakibat tidak tercipta keadilan. Seperti kasus riba masa jahiliyah yang sangat meresahkan masyarakat. Ketika ada orang yang terjerat hutang kepada rentenir dan kemudian tidak mampu melunasi hutanya maka yang sering terjadi adalah anak gadisnya menjadi alat untuk melunasinya, bahkan menjadi jaminan.[25]

Islam datang dengan panji-panji keadilan dan ternyata lambat laun dapat diterima oleh masyarakat luas, termasuk keadilan dalam sistem pemidanaan dalam rangka menciptakan supremasi hukum. Di sisi lain ketentuan pidana mempertimbangkan keadilan sosial disamping rasa keadilan individual. Disinilah "dimensi kemanusiaan" (baca: Hak Asasi Manusia) tercakup. Oleh karena itu sebagaimana diungkapkan oleh Abu Zahrah, bahwa kedatangan Islam adalah menegakkan keadilan

[25] Marsum, *Jarimah Ta'zir; Perbuatan Dosa dalam Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: Fakultas hukum UII, 1992, hlm. 3.

dan melindungi keutamaan akal budi manusia.[26] Pendapat senada disampaikan oleh al-Shabuni, bahwa Islam datang dengan membawa kepentingan menuju tegaknya keadilan, melindungi kehormatan manusia, mencegah segala bentuk kejahatan, memberi pelajaran pada pelaku tindak kejahatan dengan memberikan sanksi seimbang.[27]

B. Korupsi dan Formulasi Hukumannya dalam Hukum Pidana Islam

1. Korupsi sebagai *Jarîmah* Luar Biasa *(Extra Ordinary Crime)*

Dalam hukum pidana Islam, *jarîmah hirâbah* termasuk dalam kategori *jarîmah hudûd*, yakni *jarîmah* yang ketentuan hukumannya telah ditetapkan oleh al-Qur'an. *Jarîmah hirâbah* sama dengan *qath'u al-tharîq*, yaitu sekelompok orang yang membuat keonaran, pertumpahan darah, merampas harta, kehormatan, tatanan serta membuat kekacauan di muka bumi.[28] Penetapan hirbah sebagai sebuah *jarîmah* didasarkan pada al-Qur'an surat al-Maidah ayat 33:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا

---

[26] M. Abu Zahrah, *al-Jarîmah wa al-'Uqûbah fi Fiqh al-Islâmiy,* Beirut:Dâr al-Fikr, t.t, hlm. 17.

[27] M. 'Ali al-Shâbuni, *Rawâ'i' al-Bayân fi Tafsîr al-Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân,* Makkah: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1972, juz I, hlm. 556.

[28] Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah,* juz II, hlm. 393.

أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾

"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya), yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka memperoleh siksaan yang besar." (QS. al-Maidah [5]: 33)

Jarîmah hirâbah dapat terjadi dalam berbagai kasus; (1) seseorang pergi dengan niat untuk merampok dan mengadakan intimidasi, namun tidak jadi (ia tidak jadi mengambil harta dan tidak melakukan pembunuhan); (2) seseorang pergi dengan niat merampok sehingga ia berhasil mengambil harta yang dimaksud tetapi tidak melakukan pembunuhan; (3) seseorang berangkat dengan niat merampok, ia kemudian berhasil membunuh tetapi tidak mengambil harta korban; (4) seseorang berangkat dengan niat merampok, ia kemudian berhasil membunuh dan mengambil harta korban.[29]

Para imam madzhab berbeda pendapat dalam hal sanksi bagi pelaku *hirâbah*. Akar perbedaan pendapat tersebut terletak

[29] *Ibid.,* hlm. 87

pada pandangan terhada huruf *athaf "aw litanwi"* artinya perincian.[30] Jika hanya mengambil harta dan membunuh ia dihukum salib, jika tidak mengambil harta, tetapi emmbunuh, ia dihukum bunuh. Jika hanya mengambil harta dengan paksa dan tidak membunuh, maka sanksinya adalah potong tangan dan kaki secara bersilang. Jika hanya menakut-nakuti maka hukumannya penjara.[31] Menurut Imam Malik, sanksi *hirâbah* diserahkan kepada imam untuk memilih salah satu hukuman yang tercantum dalam surat al-Maidah: 33 tersebut sesuai dengan kemaslahatan.

Bagi pelaku yang mengambil harta dan membunuh maka hukumannya menurut Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Zaidiyyah adalah dihukum mati lalu disalib. Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, *ulil amri* dapat memilih apakah dipotong tangan dan kakinya dulu, baru dihukum mati dan disalib, ataukah dihukum mati saja tanpa dipotong tangan dan kakinya dulu, atau disalib saja.

Imam Malik berpendapat bahwa *"aw"* dalam ayat tersebut berfungsi sebagai *takhyîr* (pilihan). Maka para imam dapat memilih alternatif di antara empat hukumanyang ditetapkan al-Qur'an, yaitu hukuman mati, salib, potong tangan dan kaki se-

[30] *Ibid,* juz II, hlm. 400

[31] *Ibid.,* hlm. 401

cara bersilang, atau hukuman pengasingan. Namun tidak boleh menggabungkan sanksi-sanksi tersebut secara bersama-sama.[32]

Ketentuan sanksi bagi *muhârib* juga didasarkan pada dialog antara Rasulullah dengan malaikat Jibril. Rasul bertanya kepada Jibril tentang hukuman orang yang melakukan *hirâbah*. Jibril menjawab: "Barangsiapa yang mengambil harta dan mengacau jalanan, maka potong tangan sebab ia mencuri dan potong kakinya sebab ia mengacau, barangsiapa membunuh, bunuhlah, dan barangsiapa membunuh dan mengacau perjalanan saliblah. Dan barangsiapa yang membuat kekacauan tanpa mengambil harta dan membunuh, maka buanglah atau penjarakanlah"[33]

Perampokan lebih berbahaya bagi manusia daripada pembunuhan sengaja karena membunuh dengan sengaja mungkin hanya sekedar membalas dendam. Sedangkan perampok itu keluar dari rumahnya sengaja untuk melakukan pembunuhan dan pencurian dalam satu waktu. Adapun Allah tidak menentukan hukumannya dengan hukuman tertentu baginya bukan hanya karena alasan ini, melainkan karena alasan lain yang mengharuskan memperkeras hukuman baginya sesuai dengan kejahatannya.

Perampok sengaja keluar untuk melakukan pembunuhan dan pencurian dalam satu waktu. Oleh karenanya kejahatannya terdiri dari dua macam kejahatan besar. Keduanya adalah

---

[32] *Ibid.,* hlm. 402

[33] *Ibid*.

bahaya yang keji yang dapat menghancurkan negara dan merusak manusia (masyarakat). Perampokan menghilangkan fungsi sumber rezeki yang paling besar yaitu perdagangan dan tukar-menukar manfaat sesama manusia dan bangsa-bangsa, baik yang dekat maupun yang jauh. Apabila sumber itu tidak berfungsi, kerusakan berkembang dan sumber rezeki manusia terputus.

Perampokan lebih keji dari pencurian. Pencuri mungkin lebih lemah, oleh karena itu ia hanya mencuri suatu barang curian dengan sembunyi-sembunyi dan hati-hati. Sedang perampok bertumpu pada kekuatan dan tidak berhati-hati dalam melakukan perampokan kecuali dengan kekuatan. Kekuatan yang pada umumnya tidak dimiliki oleh para pedagang yang berkelana ke berbagai negara. Jika mempunyai kekuatan tetapi pada umumnya mereka tidak menggunakannya dengan baik karena mereka tidak menguasai memanah, menikam dan memukul. Lain halnya dengan perampok sebagai kelompok yang paling pandai (menguasai) penggunaan kekuatan. Perampok meskipun sendirian, dapat mengacaukan seluruh isi negara. Jika terdapat banyak penopang yang meruntuhkan keamanan umum, maka perampok adalah penyebab segala-galanya.[34]

Jarîmah hirâbah adalah *jarîmah* perampokan yang memiliki karakteristik berbeda dengan *jarîmah* pencurian. Adapun karak-

[34] Syaikh 'Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah di Balik Hukum Islam (Bidang Muamalah),* (Jakarta: Mustaqim, 2003), hlm. 393-394

teristik yang membedakan antara *jarîmah* pencurian dengan *jarîmah* perampokan adalah sebagai berikut:

1. Baik perampokan maupun pencurian memiliki tujuan yang sama, yait menguasai harta milik orang lain.
2. Pencurian adalah kejahatan yang sifatnya individual, sembunyi-sembunyi, sedangkan perampokan merupakan kejahatan yang bersifat kolektif dan dilakukan secara terang-terangan.
3. Pencurian dilakukan untuk satu tujuan tertentu, yaitu hanya mengambil harta orang lain, sedangkan perampokan kebanyakan memiliki lebih dari satu tujuan. Pencurian/penguasaan/pengambilalihan harta orang lain hanya sebagai tujuan antara. Biasanya kejahatan perampokan ditujukan untuk mengacaukan kondisi keamanan/ketertiban sebuah negara.
4. Kejahatan dengan tujuan untuk menguasai harta milik orang lain yang dilakukan secara terang-terangan dan dengan kekuatan bahkan terorganisir (sebagai pembeda dengan pencurian murni) perlu diberi penegasan sehingga menjadi jelas antara *sariqah,* dan *hirâbah,* Dengan demikian menjadi jelas pula sanksi hukumnya.

Hukum yang tegas sangat dituntut dalam tatanan dunia modern, karena itu sebagai sarana terciptanya masyarakat yang aman dan tenteram. Mengingat kejahatan pada abad modern ini sangat terorganisir dengan baik, maka pendapat para ulama klasik tetang ketentuan dan batasan (syarat) *jarîmah hirâbah*

perlu direvisi, terutama yang berkaitan dengan syarat tempat dan sasaran. *Hirâbah* tidak hanya dan tidak selalu terjadi di tepat yang jauh dari keramaian. Secara teknis dan historis, sejarah *hirâbah* mungkin sebagaimana digambarkan oleh para ulama tersebut, yaitu di tempat-tempat yang jauh dari keramaian supaya si korban tidak ada peluang untuk mendapatkan pertolongan dari orang lain. Namun pada saat ini, seiring dengan kemajuan zaman, *jarîmah hirâbah* justru dilakukan di tempat yang ramai, bahkan di tengah kota seperti di perbankan, pusat pertokoan, bahkan di lembaga-lembaga pemerintah. Dengan penguasaan kekuatan dengan dukungan alat dan senjata yang canggih, parap perampok dapat dengan leluasa dan terencana melakukan aksinya sehingga mampu menebarkan ancaman dan teror di tengah masyarakat dan negara. Dalam konteks ini maka sesungguhnya sasaran dilakukannya kejahatan itu tidak semata-mata untuk menguasai harta atau barang orang lain, namun juga sasaran yang bersifat ancaman kolektif berupa teror, sabotase, gangguan ketertiban dan kemanan termasuk ancaman terhadap sistem keuangan, atau bentuk-bentuk sasaran lain yang berakibat jatuhnya korban, baik jiwa, harta maupun kehormatan.

Ijtima' Ulama di Jakarta, tanggal 14-16 Desember 2003 menetapkan kejahatan terorisme sebagai *jarîmah hirâbah*. Ketetapan ini didasarkan pada redaksi surat al-Maidah ayat 33:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ

فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾

"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar." (QS. al-Maidah [5]: 33)

Menurut ayat di atas bahwa yang diperangi bukan Allah dan Rasul-Nya, tetapi orang-orang yang menjadi kekasih Allah, yakni orang yang tidak berdosa menjadi korban akibat perbuatan seseorang, seperti pengeboman di hotel, kafe, tempat ibadah dan lain-lain. Adapun ciri-ciri terorisme menurut fatwa MUI adalah: 1) Sifatnya merusak. 2) Tujuannya untuk mencapai rasa takut, tidak aman, dan atau menghancurkan pihak lain. 3) Dilakukan tanpa aturan.[35]

Dalam sejarah, sanksi *hirâbah* tidak selamanya diterapkan secara *letterlijk*, sebagaimana bunyi teks. Pengecualian diberlakukan dalam kasus ini, berdasarkan atas pemahaman terhadap ayat selanjutnya dari surat al-Maidah ayat 34:

الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ۖ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

[35] Baca Fatwa MUI tentang Terorisme, hlm. 5.

غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾

> "Kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. al-Maidah [5]: 34)

Menurut Ibnu Katsir, ayat tersebut menjelaskan diterimanya taubat seseorang dari hukuman sebagaimana yang ditentukan dalam surat al-Maidah: 33 sebelum kasusnya diajukan di pengadilan.[36] Hal ini sebagaimana yang terjadi pada Ali al-Asadi pada masa pemerintahan Bani Umayah. Ali al-Asadi adalah pelaku pembunuhan, menakut-nakuti (teror), perampasan harta, tetapi ia bertaubat setelah ia mendengar ayat di atas (QS. al-Maidah: 34). Ia masuk masjid untuk shalat Subuh dan kemudian mendekati Abu Hurairah. Ketika itu Marwan bin al-Hakam (Wali Kota Madinah) datang di masjid dan berkata: "Orang ini telah datang kepadaku dan bertaubat, maka tidak ada hak bagi siapapun untuk menangkap dan menghukumnya."[37]

2. Berlakunya Asas *Raj'iyyah* (Asas Berlaku Surut) bagi *Jarîmah* Korupsi

Pada prinsipnya hukum pidana Islam berlaku setelah adanya ketentuan *nash* yang menetapkannya (asas legalitas). Ketentuan yang dalam istilah hukum dikenal sebagai asas legalitas

---

[36] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm,* (Mesir: Dâr al-Bâb al-Halabî, t.t.) II, hlm. 52

[37] *Ibid*.

ini didasarkan pada sebuah kaidah: "Sebelum ada *nash* (ketentuan), tidak ada hukum bagi perbuatan orang-orang yang berakal sehat" *(lâ hukma li af'âl al-'uqalâ' qabla wurûd al-nashsh)*. Dengan perkataan lain perbuatan seserang yang cakap *(bekwaam)* tidak mungkin dikatakan dilarang, selama belum ada *nash* (ketentuan) yang melarangnya, dan ia mempunyai kebebasan untuk melakukan melakukan perbuatan itu atau meninggalkannya, sehingga ada *nash* yang melarangnya.

Asas legalitas ini juga didasarkan pada kaidah: "*Al-ashlu fi al-asyyâ' wa al-af'âl al-ibâhah"* (pada dasarnya semua perkara dan semua perbuatan dibolehkan). Artinya bahwa semua perbuatan dan semua sikap tidak berbuat dibolehkan dengan kebolehan yang asli, artinya bukan kebolehan yang dinyatakan oleh syara'. Jadi selama belum ada *nash* yang melarang maka tidak ada tuntutan terhadap semua perbuatan dan sikap tidak berbuat. Kesimpulan dari dua aturan pokok tersebut adalah bahwa: "Suatu perbuatan atau sikap tidak berbuat tidak boleh dianggap sebagai *jarîmah* kecuali karena adanya *nash* yang jelas dan yang melarang perbuatan dan sikap tidak berbuat tersebut. Apabila tidak ada *nash* yang demikian sifatnya, maka tidak ada tuntutan ataupun hukuman atas pelakunya."[38]

Dalam hukum positif di Indonesia, asas legalitas diatur dalam pasal 1 ayat 1 KUHP. Pasal tersebut berbunyi: "Tiada suatu perbuatan dapat dipidana melainkan atas kekuatan ke-

[38] A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 58.

tentuan pidana dalam perundang-undangan yang telah ada sebelum perbuatan itu terjadi"[39] Asas legalitas tersebut merupakan perumusan dari ketentuan dalam bahasa Latin: *"Nullum delictum nulla poena sine praevia lege poenali"*, yang berarti tidak ada delik, tidak ada pidana, tanpa ketentuan pidana yang mendahuluinya.[40]

Konsekuensi logis atas ketentuan asas legalitas dalam hukum pidana Islam ini adalah bahwa *nash-nash* pidana tidak mempunyai kekuatan berlaku surut *(atsar raj'i)*, dan sesuatu perbuatan *jarîmah* dikenakan hukuman menurut aturan pidana yang berlaku pada waktu terjadinya *jarîmah* tertentu. Dalam sejarah penerapan syari'at Islam, prinsip "tidak berlaku surut" ini diekspresikan dalam *nash-nash* al-Qur'an dan praktek Rasulullah. Yakni bahwa semua *nash* yang melarang perbuatan maaksiat diturunkan setelah Islam tersebar, dan tidak ada penerapan sanksi terhadap *jarîmah* yang telah terjadi sebelum *nash* diturunkan. Beberapa *nash* yang merepresentasikan prinsip tidak berlaku surut ini antara lain ketentuan tentang larangan memperistri bekas istri ayah (al-Nisa: 22) dan ketentuan tentang riba (al-Baqarah: 275, 278, 279). Berdasarkan ketentuan ayat tersebut, kasus memperistri bekas istri ayah dan kasus riba dinyatakan

---

[39] M. Boediarto-K. Wantjik Saleh, *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Indonesia,* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982, hlm. 9.

[40] Andi Hamzah, *Asas-asas Hukum Pidana,* (Jakarta: PT. Tiara, 1994), hlm. 4.

sebagai *jarîmah* berlaku terhitung sejak turunnya ayat tersebut, dan mereka yang melakukan perbuatan-perbuatan tersebut sebelum turunnya ayat itu tidak diberi sanksi secara pidana. Sanksi terhadap mereka yang masih terlibat kasus tersebut pada saat ayat itu turun adalah sanksi perdata.

Meskipun secara umum hukum pidana Islam menganut asas "tidak berlaku surut", dalam beberapa kondisi terdapat pengecualian. Setidaknya ada dua keadaan dimana asas "tidak berlaku surut" tidak diberlakukan; *pertama,* terhadap *jarîmah* yang berat dan sangat berbahaya *(extra ordinary crime)*, yaitu pada *jarîmah qadzaf* dan *hirâbah*. *Kedua,* dalam kondisi dimana berdasarkan ketentuan *nash* yang baru, keputusan hakim tidak menguntungkan korban.

Jarîmah qadzaf dikategorikan sebagai *jarîmah* yang sangat berbahaya berdasarkan *asbâb al-nuzûl* dari surat al-Nur ayat 4. Menurut sebagian *fuqahâ'*, ayat tersebut turun setelah terjadi peristiwa fitnah terhadap istri nabi Aisyah. Peristiwa yang kemudian dikenal sebagai *"hadîts al-ifki"* ini, menceritakan bahwa Aisyah dituduh telah berbuat serong[41]. Pada akhirnya terbukti

[41] Kejadian ini terjadi pada saat perang dengan Bani Mustalib pada bulan Sya'ban tahun 5 H. Perang ini diikuti oleh orang munafik dan istri Nabi, Aisyah, berdasarkakn undian yang diadakan oleh istri-istri nabi. Ditengah perjalanan, rombongan berhenti pada suatu tempat, kemudian Aisyah keluar dari rombongan untuk sebuah keperluan, lalu kembali ke tempat peristirahatan. Namun tiba-tiba ia merasa kalungnya hilang, sehingga ia pergi keluar untuk mencari kalungnya. Tak lama kemudian

bahwa tuduhan itu hanyalah fitnah belaka, dan orang-orang yang melakukan penuduhan dihukum berdasarkan ketentuan *nash* berdasarkan *nash* yang turun belakangan tersebut. Dalam sejarahnya, peristiwa fitnah yang palsu dan keji tersebut telah menimbulkan kehebohan di kalangan kaum Muslimin (sahabat-sahabat nabi) dan hampir saja menyebabkan peperangan antara sahabat dari kelompok 'Aus dengan sahabat dari kelompok Khazraj. Menurut Hanafi, sudah sepantasnya dalam kasus itu diberlakukan asas berlaku surut karena dapat memberikan efek stabilitas politik dan kepastian hukum serta ketenangan pada orang-orang yang menjadi korban, mengembalikan nama baik mereka, serta menghapuskan kesan buruk pada masyarakat.[42]

Efek fitnah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara apabila tidak ditangani dengan serius akan mengakibatkan berbagai masalah baru yang serius. Bagi masyarakat, fitnah

---

rombongan berangkat dengan dengan penuh persangkaan bahwa Aisyah masih berada di tempat peristirahatannya. Sekembalinya Aisyah ternyata rombongan sudah berangkat, sehingga ia memutuskan untuk untuk duduk menunggu barangkali rombongan akan kembali untuk menjemputnya. Tidak lama kemudian lewatlah sahabat nabi yang bernama Sofyan ibnu Muathal dan menemukan seorang wanita sedang tidur sendirian, seketika ia berucap *innâ lillâhi wa innâ ilaihi râj'iûn* setelah melihat Aisyah, istri Nabi. Aisyah pun terbangun dan kemudian dipersilakan oleh Sofyan untuk menaiki untanya sementara ia berjalan di depannya sambil menuntun untanya. Baca: *al-Lu' lu' wa al-Marjân,* hlm. 173; Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah,* II, hlm. 349.

[42] A. Hanafi, *Asas-asas...,* hlm. 84-85

akan menimbulkan efek ketidakpastian, hilangnya standar kebenaran dan kebaikan, rusaknya keteladanan, hilangnya kepercayaan pada hukum dan lembaga peradilan, dan pada taraf tertentu pasti menimbulkan terpecahnya persatuan dan kekacauan *(chaos)* dan lain-lain. Bagi korban fitnah, tentu akan menyebabkan tercemarnya nama baik, hialngnya kepercayaan masyarakat, dan pembunuhan karakter *(character assasination)*.

Jarîmah lain yang dikategorikan sangat berbahaya adalah *hirâbah*. Penetapan *hirâbah* sebagai *jarîmah* yang secara formal mengakibatkan ekses yang luas pada masyarakat didasarkan pada surat al-Maidah: 33. Menurut riwayat yang kuat dan yang dipegangi oleh kebanyakan *fuqahâ'*, ayat tersebut turun berkenaan dengan peristiwa pembantaian penggembala unta oleh orang-orang Bani Ukl (Urainah). Setelah menyatakan diri masuk Isalm, Bani Ukl menghadap Nabi dan mengadu tidak kerasan bertempat tinggal di Madinah karena alergi cuaca di Madinah sehingga mengakibatkan mereka sakit. Kemudian Rasulullah menyarankan agar tinggal bersama penggembala unta yang bernama Bissar dan minum air susu untu tersebut. Akan tetapi setelah sembuh, mereka justru membunuh penggembalanya dan membawa lari unta-unta tersebut. Kemudian Rasul menyuruh untuk mengejar mereka dan akhirnya mereka tertangkap.[43] Berdasarkan riwayat tersebut, maka dapat di-

[43] Imâm Bukhâry, *Shahîh al-Bukhâry,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), IV, hlm. 51

simpulkan bahwa *nash* tersebut berisi suatu hukuman atas perbuatan yang telah terjadi sebelum diturunkannya ayat dan oleh karenanya ayat tersebut berarti mempunyai kekuatan berlaku surut.

Prinsip pemberlakuan surut dalam ayat tersebut hakikatnya dilandasi oleh kepentingan umum. Peristiwa orang-orang "Urainah" menggambarkan sebuah kejahatan yang sangat keji, sistematis, terorganisir, yang apabila tidak diambil tindakan tegas, maka penghinaan terhadap kaum Muslimin dan sistem masyarakat baru yang berdasarkan Islam akan semakin meluas dan menjadi-jadi, demikian juga kerusuhan-kerusuhan dan gangguan-gangguan keamanan dan ketenteraman akan semakin luas dan berani.[44] Jadi tujuan utama pemberlakuan surut terhadap *jarîmah hirâbah* pada dasarnya adalah dalam rangka menciptakan keamanan dan ketenteraman masyarakat. Dengan demikian akan menciptakan efek sosial dan psikologis yang positif.

C. Pemidanaan dalam Islam dalam Konteks Pembaharuan Hukum

Permasalahan paling krusial yang dihadapi umat Islam dalam upaya pembaharuan atau reformulasi hukum Islam di Indonesia adalah masalah masih minimnya metodologi atau epistemologi

[44] *Ibid.,* hlm. 85-86

yang dianggap cukup memadai untuk mendamaikan tarik-menarik kepentingan antara citra Islam ideal dengan kebutuhan masyarakat. Problem seperti ini sebenarnya tidak hanya dialami oleh para ulama di Indonesia, tapi juga oleh para ulama di berbagai belahan dunia Islam yang lain. Dalam kerangka reformulasi hukum Islam ini pula—terutama dikaitkan dengan kedudukan hukum Islam di tengah-tengah hukum nasional—menurut Qodry Azizy, pembahasannya tidak sekedar mencari legitimasi legal formal, namun harus diarahkan pada seberapa banyak hukum Islam mampu menyumbangkan nilai-nilainya dalam kerangka kemajuan, keteraturan, ketenteraman, dan kesejahteraan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.[45] Atau lebih tepatnya, mengutip Abdurrahman Wahid, membuat hukum Islam lebih peka kepada kebutuhan-kebutuhan manusiawi masa kini dan di masa depan.[46] Dengan kepekaan tersebut, hukum Islam sendiri akan senantiasa mengadakan penyesuaian sekedar yang diperlukan, tanpa harus mengorbankan nilai-nilai transendental yang telah ditetapkan Allah.

---

[45] A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 176-177

[46] Abdurraman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan" sebagaimana dikutip Greg Berton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid*, Baca juga: Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia*, terj: Nanang Tahqiq, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 369

Selanjutnya menurut Abdurrahman Wahid, serupa dengan Hasbi ash-Shiddieqy, kita harus melakukan pribumisasi Islam. Berkaitan dengan istilah ini, ia menjelaskan bahwa yang dimaksud pribumisasi itu bukanlah "jawanisasi" atau sinkretisme. Akan tetapi pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal (Indonesia) dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukan dengan meninggalkan norma-norma (keagamaan) demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash* (al-Qur'an).[47]

Pemikiran Gus Dur (panggilan Abdurrahman Wahid) di atas, menurut Imam Syaukani, sesungguhnya menggambarkan adanya usaha untuk tetap berada dalam koridor tradisi ilmu-ilmu keislaman tradisional, tetapi pada saat yang bersamaan merevitalisasi tradisi untuk bisa mengakomodasi kebutuhan yang muncul.[48]

Kerangka berpikir seperti itu, menurut Sahal Mahfud, merupakan salah satu upaya untuk menjadikan hukum Islam

---

[47] Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan,* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 83

[48] Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia,* (Jakarta: Rajawali Press, 2006), hlm. 98

sebagai perangkat hermeneutika yang implikasinya sangat besar bagi kehidupan, dan karena itu memunculkan problem metodologis yang besar pula. Sifat hukum Islam sebagai perangkat hermeneutika mempunyai watak ganda. Di satu sisi mempunyai watak relativitas yang sangat tinggi karena ia harus mengakomodasi pluralitas realitas, dan di sisi lain ia harus melunakkan kepastian normatif yang berdimensi keabadian dari hukum agama yang bertumpu pada "rasionalitas Tuhan."[49]

Dalam perspektif yang lain, upaya untuk meningkatkan peran dan kontribusi hukum Islam—khususnya hukum Pidana Islam—dalam percaturan hukum positif di Indonesia juga dilakukan oleh Kuntowijoyo dengan teorinya yang disebut Objektifikasi Hukum Islam. Objektifikasi merupakan perilaku atu proses untuk mengobjektifkan suatu gagasan abstrak sehingga menjadi bersifat eksternal dari pikiran subjek. Dengan demikian gagasan tersebut memperoleh status objektif sebagai eksistensi yang berdiri sendiri.[50]

Gagasan Kuntowijoyo ini didasari pada pemikiran bahwa pluralitas masyarakat sebuah negara pasti akan berpengaruh

---

[49] MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial,* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 21; Baca juga Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 131

[50] Kuntowijoyo, "Objektifikasi", dalam *Suara Muhammadiyah,* No. 22 Tahun ke-28 (15-20 Nopember 2007), hlm. 62. Baca juga: Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,* (Bandung: Mizan, 1997), hlm 66

pada produk hukum yang akan ditetapkan sebagai arah kebijakan dan perjuangan suatu bangsa. Salah satu persoalan yang urgen dan signifikan adalah supremasi hukum. Supremasi hukum dapat ditegakkan jika lembaga peradilan independen, produk hukum objektif dan amanah. Sementara di sisi lain, pembangunan hukum di Indonesia menuntut adanya perubahan sikap mental dan menghendaki agar hukum tidak hanya berfungsi sebagai pengendali sosial, namun juga tidak merugikan salah satu pihak dan tidak terjadi tarik menarik antar kelompok.

Objektifikasi hukum Islam didesain untuk menjadikan nilai-nilai Islam menjadi nilai universal yang tidak hanya diterima oleh umat Islam saja melainkan juga diterima umat lain tanpa harus meyakini nilai-nilai asal.[51] Menurutnya, nilai-nilai Islam harus diterjemahkan dalam kategori objektif sehingga dapat diterima oleh semua pihak. Kriteria objektif yang dimaksud adalah ketika perbuatan itu dilaksanakan sebagai sesuatu yang natural, bukan sebagai sebuah perbuatan keagamaan. Jadi, perspektif objektifikasi tetap memandang hukum pidana Islam sebagai sumber hukum. Namun untuk menjadi hukum positif di Indonesia harus melalui tahap objektifikasi terlebih dahulu dengan melibatkan persetujuan semua pihak. Dengan kata lain, gagasan objektifikasi bermaksud untuk lebih mengedepankan pendekatan tertentu, seperti lebih berorientasi

[51] Kuntowijoyo, *ibid.*

pada substansi, dan lebih mendasarkan pada analisis sosial empiris ketimbang pendekatan yang bersifat tekstual.[52]

Dalam konteks global, Muhammad Syahrur, seorang reformis asal Syria, menawarkan konsep pembaharuan hukum Islam dengan metode yang berbeda. Menurutnya, bahwa dengan memperhatikan filosofi yang terkandung dalam batas-batas hukum Allah *(hudûd)* dan reaksi dialektis tiada henti antara sifat lurus *(istiqâmah)* dan sifat lengkung *(hanîfiyyah)*, maka akan dihasilkan jutaan kemungkinan dalam penentuan hukum. Syahrur menegaskan bahwa filsafat hukum Islam berdiri atas hubungan dialektis antara ketetapan dan perubahan. Dengan dasar inilah seorang ahli hukum atau hakim mengeluarkan ketetapan hukum. Sebenarnya hukum pidana Islam memberi kesempatan bagi lahirnya dua hukum yang berbeda pada dua kasus yang mirip. Sebagaimana hukum Islam perdata memberi kesempatan pada penetapan hubungan kewarisan berdasarkan perubahan kondisi. Butir-butir asumsi filosofis ini didasarkan pada pertimbangan berikut: Tidak mungkin ada dua peristiwa yang dialami seseorang sama persis satu sama lain. Ada kemungkinan bahwa kedua peristiwa tersebut memiliki kemiripan namun batas-batas perbedaannya masih dapat diketahui. Demikian pula dalam fenomena alamiah, tidak mungkin ada dua peristiwa alam yang terjadi secara persis sama.

---

[52] Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, *op. cit.*, hlm 73

Dalam setiap peristiwa terkandung reaksi dialektis antara keserupaan dan perbedaan. Relasi dialektis ini jika dijadikan bahan pertimbangan dalam penentuan hukum pidana akan lebih mendorong kepada keadilan. Hanya saja untuk mencapai kondisi hukum ideal ini diperlukan syarat-syarat sifat 'lurus' sekaligus 'lentur' dalam teks-teks hukum. Dengan kata lain, naskah undang-undang haruslah berupa teks yang mengandung batas-batas hukum dan menyediakan ruang gerak bagi interpretasi hukum.[53]

Dalam hal ini kita memiliki dua kondisi; *Pertama,* naskah undang-undang bersifat *'ainiyyah (letterlijk)* yang tidak memberikan ruang bagi hakim untuk melakukan ijtihad sehingga ia harus tunduk secara kaku pada batasan hukum. Akibatnya, sang hakim tidak memiliki ruang gerak untuk menyesuaikan ketetapan hukum dengan setiap kondisi yang dihadapinya. Maka jadilah sang hakim seperti pegawai hukum biasa yang tidak memiliki kewenangan apapun sehingga posisinya bisa digantikan oleh siapapun meskipun tanpa bekal pengetahuan dan kecakapan hukum. Pada saat yang sama supremasi hukum akan lenyap. Kondisi demikian yang dihadapi bangsa Arab-Islam saat ini merupakan pewarisan keliru terhadap fiqh fiqh Islam klasik yang menyatakan "tidak ada ijtihad dalam hal-hal yang telah ada *nash*-nya" *(lâ mashâgha li al-ijtihâd fi mâ fîhi*

[53] Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Kontemporer,* hlm. 223

nashshun sharîhun qath'iyyun). Kondisi inilah yang terus berlanjut selama lebuh dari ribuan tahun. Jelaslah, kondisi seperti ini sama sekali ditolak oleh hukum pidana Islam.[54]

Kondisi *kedua*, hendaknya teks undang-undang disusun atas dasar karakter yang islami, yaitu memuat batas-batas hukum Tuhan. Teks undang-undang hanya membekali hakim dengan batas maksimal yang tidak mungkin dilanggar, atau batas minimal yang tak dapat ditembus, ataupun batas maksimal dan minimal yang menyediakan ruang untuk bergerak di antara keduanya. Dalam kondisi ini, sang hakim dapat menentukan ratusan hukum yang berbeda untuk kasus-kasus yang memiliki kemiripan. Sebagai contoh, jika undang-undang memutuskan bahwa ganti rugi bagi tindak tindak pembunuhan tidak disengaja adalah sebesar seratus ribu rupiah dan kurungan selama satu tahun, undang-undang tersebut harus menentukan batasan-batasannya. Apakah jumlah dan kurungan tersebut diberlakukan sebagai batas maksimal. ataukah batas minimal? Jika denda tersebut adalah batas minimal, sang hakim berhak menentukan denda yang lebih besar dari seratus ribu rupiah, tetapi ia tidak boleh menentukan denda yang lebih rendah dari jumlah tersebut. Pola penetapan hukum seperti ini memberikan ruang gerak kepada hakim untuk mengambil keputusan sesuai dengan tingkat tiap kasus yang dihadapinya.[55]

---

[54] *Ibid*.

[55] *Ibid.,* hlm. 224

Otoritas pemberlakuan Hukum pidana di Indonesia yang diwakili oleh KUHP semakin mendapatkan ujian dan tantangan yang semakin berat. Oleh karenanya perlu mendapatkan perhatian serius oleh semua pihak agar tidak terlambat untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Contoh konkretnya adalah bagaimana KUHP telah dianggap tidak cocok lagi dengan semangat pemberantasan korupsi, sehingga dibutuhkan beberapa Undang-Undang tentang pemberantasan korupsi untuk merevitalisasi beberapa pasal yang dianggap tidak efektif. Contoh lain adalah betapa KUHP—yang memang bukan produk asli Indonesia—sangat longgar ketika mengatur tentang pornografi, pornoaksi, dan perzinaan. Beberapa pasal yang mengatur tentang ini, sama sekali tidak mencerminkan budaya bangsa Indonesia yang religius dan sangat menjunjung tinggi etika. Lalu, berapa lama lagi kita harus menunggu untuk memiliki KUHP yang seutuhnya mencerminkan etika, budaya, dan identitas bangsa dan umat Islam Indonesia?[]

Bab V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat diambil dari penelitian ini adalah:

1. Tindak kejahatan terhadap harta dapat diklasifikasikan menjadi berbagai macam. Kejahatan penguasaan harta yang bukan miliknya secara sembunyi-sembunyi dari tempatnya *(hirz mitsl)* dikategorikan sebagai pencurian, jika penguasaan secara paksa dilakukan secara terang-terangan, dinamakan merampok *(hirâbah)*, jika penguasaan dilakukan tanpa hak dan lari, dinamakan mencopet *(ikhtilâs)*, dan jika penguasaan atas harta dilakukan pada sesuatu yang dipercayakan padanya, dinamakan *khiyânah*.

   Permasalahannya adalah bahwa korupsi adalah tindak kejahatan yang sangat kompleks, rumit, dan memiliki

cakupan yang luas dan karenanya memberikan efek sosial-politik yang besar dan luas pula. Artinya bahwa untuk menganalisis korupsi sebagai sebuah tindakan kriminal, harus melibatkan beberapa pendekatan dan disiplin ilmu lain, seperti pendekatan sosial, budaya, hukum, tata negara, dan politik, sehingga dapat dihasilkan kesimpulan yang komprehensif. Tindak pidana korupsi, sebagai sebuah kejahatan yang kompleks, tidak cukup hanya dilihat dari perspektif agama (baca: *fiqh*) saja, namun perlu dilihat dari perspektif global dalam konteks ketatanegaraan, sosial, dan politik, sebagaimana ketika melihat perspektif kejahatan terorisme. Perspektif inilah yang memungkinkan mengkategorikan korupsi termasuk dalam kejahatan luar biasa *(extra ordinary crime)*, berdasarkan biaya/efek sosial *(social cost/effect)*, biaya/efek politik *(political cost/effect)*, dan biaya/efek budaya *(cultural cost/effect)* ditimbulkan dibanding tindak kejahatan biasa yang lain. Oleh karena itu ketika korupsi diidentifikasi sebagai pencurian *(sariqah)*, maka seharusnya ia menjadi kejahatan pencurian yang luar biasa *(sariqah al-kubrâ)* yang harus dihukumi sebagai *jarîmah hirâbah*.

2. Reformulasi teori hukuman korupsi harus dilakukan dalam kerangka pembaharuan hukum Islam secara umum. Teori hukuman dalam hukum pidana Islam, rumusan para *fuqahâ'* yang masih cenderung *fiqh oriented,* perlu direkonstruksi untuk mendapatkan

pola-pola penetapan hukuman yang lebih variatif, aplikatif, reformatif, dan sesuai dengan tuntutan zaman. Upaya-upaya reformulasi teori hukuman tersebut salah satunya dapat dilakukan dengan cara mengadopsi dan mensinergikan nilai-nilai dan filosofi hukum pidana Islam dengan prinsip-prinsip hukum pidana modern. Dengan mengkategorikan korupsi sebagai sebuah kejahatan luar biasa *(extra ordinary crime)* maka akan berlaku ketentuan sebagai kejahatan luar biasa, yaitu: *pertama,* asas retroaktif *(asas raj'iyyah)*, yakni asas yang memungkinkan sebuah tindak kejahatan yang telah terjadi sebelum adanya ketentuan pidananya diajukan dalam proses persidangan. *Kedua,* asas hukuman maksimal, yaitu asas yang berorientasi pada penerapan efek jera secara optimal kepada pelaku kejahatan korupsi dengan mempersepsikan dan memposisikannya sebagai tindak kejahatan berat sehingga harus dihukum dengan hukuman yang optimal. *Ketiga,* asas pembuktian terbalik, yaitu suatu asas yang mengharuskan kepada para tersangka tindak kejahatan korupsi untuk membuktikan di persidangan bahwa dirinya tidak bersalah. Jadi bukan jaksa dan hakim yang menjadi penentu proses pembuktiannya sebagaimana dalam kasus-kasus tindak kejahatan biasa. Asas ini sangat mendesak untuk diterapkan sebab korupsi termasuk tindak kejahatan yang sangat sulit dibuktikan. Tawaran reformulasi teori hukuman

terhadap tindak kejahatan korupsi ini diharapkan dapat menjadi solusi alternatif upaya pemberantasan korupsi.

B. Penutup

Alhamdulillah, laporan penelitian ini akhirnya dapat diselesaikan. Sebuah penelitian pada prinsipnya adalah ikhtiar untuk menemukan kebenaran, oleh karenanya selalu mengalami proses yang tiada henti. Semoga penelitian ini dapat menjadi awal serta memberi inspirasi bagi lahirnya penelitian-penelitian serupa di masa yang akan datang.

Semoga bermanfaat. Amin.[]

DAFTAR PUSTAKA

A. Malik Fajar (Menag. RI), "Potret Hukum Pidana Islam; Deskripsi, Analisis Perbandingan dan Kritik Konstruktif," dalam Naskah Seminar Nasional "Pidana Islam di Indonesia", Jakarta; Pustaka Firdaus, 2001.

A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazîd al-Qazwinî, *Sunan ibn Mâjah,* , juz III, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000.

Abu al-Rus, Ahmad, *Jarâ'im al-Sariqat wa al-Nasbi wa Khiyânat al-Amânah wa al-Syaik bi Dûni Rasyîd*, Iskandariyah: al-Maktabah al-Jâmi'i al-Hadits, 1997.

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushûl al-Fiqh*, Dâr al-Fikr al-'Araby, 1958.

Abu Zahrah, Moh., *al-Jarîmah wa al-'Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmy*, Cairo: al-Maktabah al-Mishriyyah, t.t.

_____, *Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam,* Yogyakarta: LkiS, 2001.

'Abdul Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'iy al-Islâmy*, Beirut: Dâr al-Kitâb, t.t.

Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.

_____, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan" sebagaimana dikutip Greg Berton dalam *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid.*

Abdurrahman I Doi, *Tindak Pidana dalam Syariat Islam,* alih bahasa Wadi Masturi dan Basri Iba Asghari, Jakarta: PT. Meltro Putra, 1992.

'Abd al-Wahhâb Khalâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh,* Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1978.

Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004.

'Ali bin Muhammad bin Habîb Mawardî *al-Ahkâm al-Sulthâniy-yah,* Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1380H.

Amin ibn 'Âbidîn, Muhammad, *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr; Hâshiyât Ibn Abidîn*, juz VII, Beirut: Dâr al-Ihyâ', 1987.

'Audah, Abdul Qâdir, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmy,* t.tp: Mu'assasah al-Risâlah, 1977.

Aziz Dahlan, Abdul, et. al, (*ed*), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 3, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

el-Awa, Mohammed Salim, *Punishment in Islamic Law,* (Indianapolis: American Trust Publications, 1982.

al-Azhârî, Muhammad, *Tahdzîb al-Lughah*, Kairo: Dâr al-Qawmiyyah, 1964.

al-Bukhâry, Imâm, *Shahîh al-Bukhâry,* Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.., juz IV

Baylis, C. A. "Immortality, Crime and Treatment", dalam E. H. Madden dkk (eds.)

Boediarto, K., M., Wantjik Saleh, *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Indonesia,* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982.

Coulson, N.J., *A History of Islamic Law,* Edinburg: Edinburg University Press, 1971.

al-Dihlâwî, Wali Allâh, *Hujjat Allâh al-Bâlighah,* Kairo: Dâr al-Turâts, 1185 H.

Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia,* terj: Nanang Tahqiq, Jakarta: Paramadina, 1999.

Duncan B. Mac Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London: Publishers Limited, 1985.

Gertrude E. Zorsky (ed.), *Philosophical Perspectives on Punishment,* Albany: State University of New York Press, 1972.

Haliman, *Hukum Pidana Islam Menurut Ajaran Ahlussunah Wal Jamaah,* Jakarta: Bulan Bintang, 1968.

Halim Ahmad. S., Abu Abdul, *Suap; Dampak dan Bahayanya bagi Masyarakat*, Cet 1, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.

Hamzah, Andi, *Asas-asas Hukum Pidana,* Jakarta: PT. Tiara, 1994.

Hapsin, Abu, "Pidana Mati bagi Koruptor", dalam *Justisia,* Edisi 37 Th XXII 2011.

Hartanti, Evi, *Tindak Pidana Korupsi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2005.

Hasbi ash-Shiddieqy, T.M. *2002 Mutiara Hadis,* juz IV, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

Howard Wines, Frederick, *Punishment and Reformation: A Study of the Penitentiary System,* New York: Thomas Y. Crowell Company, 1919.

al-Hamîd, Syekh Muhammad, *Radd 'alâ al-Bâthil*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1997.

Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm,* Mesir: Dâr al-Bâb al-Halabî, t.t., II.

Jones, Howard, *Crime and the Penal System,* London: University Tutorial Press, 1965.

Jeffrie G. Murphy (ed.), *Punishment and Rehabilitation,* Belmonth, California: Wadsworth Pub.Co., 1995.

al-Jurjânî, *al-Ta'rîfât,* Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

al-Jurjâwî, Syaikh 'Ali Ahmad, *Hikmah di Balik Hukum Islam (Bidang Muamalah),* Jakarta: Mustaqim, 2003.

Suara Merdeka, Senin, 14 Nopember 2011.

al-Manzur, Ibn, *Lisân al-'Arab,* t.tp: Dâr al-Ma'ârif, t.t., juz III

al-Khâtib, Syarbinî, *Mughnî al-Muhtâj*, Mesir: Dâr al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1958.

Lehman Goodhaart, Arthur, *English Law and the Moral Law,* London: Stevens, 1953,

Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam,* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Mackey, Virginia, *Punishment in the Scripture and Tradition of Judaism, Christianity, and Islam.* New York: National Interreligious Task Force on Criminal Justice, 1983.

Mahfudh, MA. Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial,* Yogyakarta: LKiS, 1994.

Makhrus Munajat, "Penegakan Supremasi Hukum dalam Sejarah Peradilan Islam", dalam *Asy-Syir'ah* No. 8 Tahun 2001.

Marsum, *Jarîmah Ta'zîr; Perbuatan Dosa dalam Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1992.

Marzuji Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001.

Munajat, Makhrus, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam,* Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004.

Mustafa Abdullah dan Ruben Ahmad, *Intisari Hukum Pidana*, Jakarta: Balai Aksara, 1993.

al-Muqry al-Fayyumî, *al-Misbâh al-Munîr,* juz I, t.tp., t.p., t.t.

al-Naim, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right, and International Law,* Syracuse, New York:: Syracuse University Press, 1996.

al-Nasâ'y, Abu 'Abdurrahman Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Ali al-Khurasanî, *Sunan al-Nasâ'y,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.

al-Nawâwi al-Bantânî, Syekh Muhammad, *Sullam at-Taufîq,* Surabaya, al-Hidayah, t.t.

Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976.

al-Qardâwi, Muhammad Yusuf, *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm.*

al-Qayyim al-Jawziyah, Ibn, *I'lâm al-Muwaqqi'în,* juz 2, Cairo: Dâr al-Fikr, 1955.

Quthb, Muhammad, *Manhâj al-Tarbiyah al-Islâmiyyah,* Beirut: 1967.

Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr,* , juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t..

Rosyadi, Rahmad dan Ahmad, Rais, *Formulasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia,* Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.

Reuben Levy, *The Social Structure of Islam,* Cambridge: University Press, 1969.

Sâbiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah,* Beirut: Dar al-Fikr, 1972.

al-Suyuthi, Jalâluddin, *Al-Jami' Ash Shaghîr,* Juz I, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Alamiyah, t.t.

al-Shabunî, M. Ali, *Rawâ'i' al-Bayân fî Tafsîr al-Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân,* Makkah: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, , juz I, 1972.

Syahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS.

_____, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Damaskus: al-Ahali li al-Tibâ`ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî`, 1990.

al-Syaukâny, Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad, *Nail al-Authâr,* Juz VIII., Kairo: Dâr al-Hadîts, t.t.

Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia,* Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Sunggono, Bambang, Metodologi Penelitian Hukum, Jakarta: Rajawali Press, 2010.

Suriasumantri, Jujun S., *Ilmu dalam Perspektif*, Jakarta: Gramedia, 1997.

al-Thabrâny, Abu al-Qâsim Sulayman ibn Ahmad, *al-Mu'jam al-Kabîr,* editor: Hamdi 'Abd al-Majîd al-Salafî, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Araby, 1985.

Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam Penerapan Dalam Syari'at Islam dalam Konteks Modernitas*, Bandung: Asy-Syamil & Grafika, 2001.

Wardi Muslih, *Hukum Pidana Menurut al-Qur'an*, Jakarta: Diadit Media, 2007.

Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2007.

al-Zuhailî, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmiy wa 'Adillatuhu,* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989.

Al-Fatwa al-Hindiyah, Juz III, Bulak: Dâr al-Thabâ'ah al-Amîrah, t.t.

Sunan Ibn Hibbân.

Fatwa MUI tentang Terorisme.

CD-ROM *Maktabah Syâmilah,* Edisi 2.

CD-ROM *Mausu'ah al-Hadîts al-Syarîf,* Edisi 1-2, Syarîkah Shakhr li Barnamij al-Hasîb, 1991.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
WALISONGO
SEMARANG – INDONESIA